

心智、知识与道德

哈耶克的道德哲学及其基础研究

马永翔 著

生活·讀書·新知 三联书店

三联 ◉ 哈佛燕京学术丛书

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

此书在相关研究领域的汉语文献中，属于颇具原创内容的作品。国内研究哈耶克的学者较少涉足认知科学，马永翔的这一著作承接了西方学术主流新近开创的认知科学、道德行为学、演化心理学研究的脉络，因而显得十分重要。

——汪丁丁

作者把握住了梳理和解释哈耶克思想的一个独特视角，即从心智论的角度去解释和引申哈耶克整个理论体系中的其他一些核心论辩。此书论题具有在熟读文本基础上的突出的创新性，拓展了哈耶克研究的视野，为更深入广泛的讨论提供了知识激励和参照。

——邓正来


ISBN 7-108-02502-7

定价：29.00元 9 787108 025029

三联◉哈佛燕京学术丛书

心智、知识与道德

哈耶克的道德哲学及其基础研究

马永翔 著

生活·讀書·新知 三联书店

This Academic Book
is subsidized by
the Harvard - Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

心智、知识与道德：哈耶克的道德哲学及其基础研究／马永翔著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2006.8
（三联·哈佛燕京学术丛书）
ISBN 7-108-02502-7

Ⅰ.心... Ⅱ.马... Ⅲ.哈耶克，F. A.（1899～1992）-伦理学-研究 Ⅳ.B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2006）第043600号

责任编辑 孙晓林
封扉设计 宁成春
出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街22号）
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京市松源印刷有限公司
版　　次 2006年8月北京第1版
2006年8月北京第1次印刷
开　　本 850毫米×1168毫米 1/32　印张 16.75
字　　数 417千字
印　　数 0,001-5,000册
定　　价 29.00元

谨以此书献给我的母亲！

她不仅给予我无私的爱，而且言传身
教给我面对一切困难的勇气和坚韧！

We must make the building of a free society once more an intellectual adventure, a deed of courage!

——F. A. Hayek

序言

何怀宏

哈耶克是20世纪最重要的思想家之一，而且可以说是虽长期遭到冷遇或攻击，晚年其思想理论却得到尊重和承认最多的一位。哈耶克人生和学术经历丰富，早年在当时学术和艺术气氛浓厚的维也纳浸染甚深，早露锋芒；二战前辗转英国伦敦经济学院任教，曾与声望正隆的凯恩斯论战；二战后又转赴美国，在芝加哥大学社会思想委员会任教，孜孜不倦，五十岁以后还有多部巨著问世。他眼界宽广，见识精湛，不仅获得过诺贝尔经济学奖，在政治和道德哲学、社会理论、法哲学、思想史等领域内也都有丰厚的研究成果。但是，他的研究领域和方法虽然多变，有似“狐狸”，基本的问题意识和理念却似“刺猬”一般执著一贯。在某种意义上，哈耶克的生活和著述可以说是20世纪的一个见证。

对哈耶克的思想国内外已多有研究。而永翔的《心智、知识与道德》一书选择从不仅国内学界比较忽视、西方学界也较少注意、同时又相当复杂难解的哈耶克心智理论的角度出发，对其道德哲学的基础进行了深入细致的研究，可以说为国内外哈耶克研究展现了一个新的视角和途径。

为写此书，永翔对哈耶克原著及对他的研究的原文资料搜罗甚全，梳理甚细，直接从外文下手，所用资料翔实可靠。在充分占有大量第一手资料的基础上，他也发挥了自己的思想冲力和哲学悟性，并使之落实到缜密分析的层次之上，逻辑清晰，环环入扣，写作规范，注释详尽，有一种总体关照的眼光，并在多处显示出自己的独到见解。总体上说，是一部功底扎实、富有卓见、不可多得的论著。

但是，有的涉及现代性甚或人性之复杂乃至阴深的问题似未进入哈耶克的视野，比方说，在哈耶克那里，尚缺少韦伯面对现代性的那样一种紧张和焦虑，这是不是也是一种局限性？或何以会如此？我想似可在今后进一步的研究中予以留意和挖掘。

永翔来自农家，童年放浪于湖湘山水，在大学本科原学计算机，后又研政治学，读博士则转入伦理学，等于从自然科学转入社会科学，又转入人文学科，且其在行动领域也曾表现出颇强的兴趣和能力，但又终归于思想学术。这些广泛而别致的经验和训练，我想对他今后的研究工作还一定会大有助益。

21 世纪伊始，永翔来北大从我学三年，过往甚多，师生情笃，深觉其学风严谨、做事干练，他主译的第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》也是用力甚深，受到相当的重视和好评。永翔的理论和知识基础比较多面和扎实，具有从事哲学工作的悟性和潜质，有一种思想的爆发力而又能善加规范，问题意识真切而明确，并能不断限定自己的论题，改善自己的方法，表现出一种富有前途的科研能力，未来当大可造就，是所望焉，谨序。

2006 年 5 月 25 日于溪翁庄

三联·哈佛燕京学术丛书

一至九辑书目





·第三辑·

古代宗教与伦理 陈　来　著

——儒家思想的根源

世袭社会及其解体 何怀宏　著

——中国历史上的春秋时代

语言与哲学 徐友渔　周国平　陈嘉映　尚　杰　著

——当代英美与德法传统比较研究

爱默生和中国 钱满素　著

——对个人主义的反思

门阀士族与永明文学 刘跃进　著

明清徽商与淮扬社会变迁 王振忠　著

海德格尔思想与中国天道 张祥龙　著

——终极视域的开启与交融

·第四辑·

人文困惑与反思 盛　宁　著

——西方后现代主义思潮批判

社会人类学与中国研究 王铭铭　著

儒学地域化的近代形态 杨念群　著

——三大知识群体互动的比较研究

中国史前考古学史研究(1895—1949) 陈星灿　著

心学之思 杨国荣　著

——王阳明哲学的阐释

绵延之维 丁　宁　著

——走向艺术史哲学

历史哲学的重建 张西平　著

——卢卡奇与当代西方社会思潮



·第五辑·

京剧·跷和中国的性别关系(1902—1937)　黄育馥 著

奎因哲学研究——从逻辑和语言的观点看　陈 波 著

选举社会及其终结——秦汉至晚清历史的一种社会学阐释　何怀宏 著

稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣　白奚 著

传统与变迁——江浙农民的社会心理及其近代以来的嬗变　周晓虹 著

神秘主义诗学　毛峰 著

·第六辑·

人类的四分之一:马尔萨斯的神话与中国的现实(1700—2000)　李中清 王 丰 著

古道西风——考古新发现所见中西文化交流　林梅村 著

汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究　李开元 著

走进分析哲学　王 路 著

选择·接受与疏离——王国维接受叔本华 朱光潜接受克罗齐 美学比较研究　王攸欣 著

为了忘却的集体记忆——解读50篇文革小说　许子东 著

中国文论与西方诗学　余 虹 著



·第七辑·

正义的两面　慈继伟　著

无调式的辩证想象　张一兵　著
——阿多诺《否定的辩证法》
的文本学解读

20世纪上半期中国
文学的现代意识　张新颖　著

中古中国与外来文明　荣新江　著

中国清真女寺史
水镜君　玛利亚·雅绍克　著

法国戏剧百年(1880—1980)
宫宝荣　著

·第八辑·

多视角看江南经济史　李伯重　著
(1250—1850)

推敲"自我":　黄　梅　著
小说在18世纪的英国

小说香港　赵稀方　著

政治儒学　蒋　庆　著
——当代儒学的转向、特质与发展

在上帝与恺撒之间　丛日云　著
——基督教二元政治观与
近代自由主义

从自由主义到后自由主义
应　奇　著



·第九辑·

君子儒与诗教　　**俞志慧著**
——先秦儒家文学思想考论

良知学的展开　　**彭国翔著**
——王龙溪与中晚明的阳明学

国家与学术的地方互动　　**王东杰著**
——四川大学国立化进程(1925—1939)

都市里的村庄　　**蓝宇蕴著**
——一个“新村社共同体”的实地研究

“诺斯”与拯救　　**张新樟著**
——古代诺斯替主义的神话、
哲学与精神修炼

目　　录

第二编 知识、规则与社会秩序及其心智理论根据

第三编 知识论和心智理论视域中的自由、正义与共同体

Mind, Knowledge, and Morality: A Study of Hayek's Moral Philosophy and Its Foundation

Contents

Conclusion

前　言

一　本书论题及其可能意义

本书的论题及任务在于：研究和解释弗利德里希·奥古斯特·冯·哈耶克（Friedrich August von Hayek，1899—1992）的道德哲学，及其哲学基础。

之所以选择哈耶克作为研究对象，不仅因为哈耶克“很可能是20世纪最令人惊叹的古典自由主义政治经济学家”[1]，而且因为，作为一位同时站在所谓“现代自由主义阵营”和“共同体主义阵营”之外的思想家[2]，哈耶克提出的问题以及他为

---

[1] 这是Peter J.Boettke在他主编的《哈耶克的遗产》“导言”中对哈耶克的评价，参见*Legacy*，Vol.I，“Introd.”，p.xi。

[2] 这里所谓“现代自由主义阵营”和“共同体主义阵营”的划分参考的是雷德尔的评论（Raeder，1999-b）。其中“现代自由主义阵营”主要以权利论辩或价值论论辩为核心，其典型代表是罗尔斯（J.Rawls）、诺齐克（R.Nozick）和德沃金（R.Dworkin）。“共同体主义阵营”则以麦金太尔（A.MacIntyre）、桑德尔（M.Sandel）、泰勒（C.Taylor）等为代表。哈耶克之所以没有被雷德尔划归“现代自由主义阵营”，是因为他的自由理论体系以一种宏大的社会理论为背景，从而根本不同于“现代自由主义阵营”的权利论辩或价值论论辩。

回答这些问题提供的思路和论辩，对于当代政治和道德哲学[1]的讨论具有重要意义。

当然，选择哈耶克作为研究对象并不轻松。这一方面是因为，哈耶克本人的涉猎范围相当广泛。他不仅作为一名职业经济学家（和缪尔达尔一起）荣膺了1974年的诺贝尔经济学桂冠，而且在政治和道德哲学、法哲学、社会哲学、理论心理学、思想史等方面都有相当深入的研究。对这样一位涉猎面如此广泛[2]的思想家进行梳理，要找到一条合适的思路将其各种论辩串起来并不容易。另一方面也因为，自20世纪70年代以来，人们对哈耶克的思想已经作了相当多的讨论，这方面的研究专著就有几十本，研究论文数量之多更不待言。在这样一种相对成熟的研究现状中，要找到一个合适的解释框架而又不陷入重复和俗套似乎也并不简单。

然而，笔者仍试图寻找一个可能的解释路径或框架，在寻求创新的同时对哈耶克有所综合，甚或重构和引申。在大量阅读哈耶克的著述以及相关研究文献的基础上，笔者最终将本书定名为“心智、知识与道德——哈耶克的道德哲学及其基础研究”，其基本含义及论题范围在于：从哈耶克的心智理论（theory of mind）以及基于这种心智理论的知识论（theory of knowledge）的角度，对哈耶克道德哲学的一些基本论题作出梳理、解释和引申，并在哈耶克的整体理论框架中阐明“心智”、“知识”与“道德”这三者之间的可能关系。本书的基本着眼点在于哈耶克的心智理论及以之为基础的知识论，最终旨归则在于哈耶克的道德哲学。作出这一选题笔者主要基于如下

[1] 本书没有严格区分政治哲学和道德哲学，确切而言，是把政治哲学视作道德哲学的一个子域，即政治领域的道德哲学。

[2] D.P.O'Brien在“作为思想史家的哈耶克”一文中甚至称哈耶克的文献知识是“百科全书式的”，参见*HCE*，p.344。

几种考虑：

首先，尽管论者们已从多方面对哈耶克进行了研究，但对他的以《感觉的秩序》（Hayek，1952－a/1976－a）一书为集大成的心智理论却未予重视。这种状况自约翰·格雷于1984年提醒人们注意以来（Gray，1984/1998，p.3）仍没有多大改观。这不仅在西方世界是如此，在中文世界更是如此。[1]人们对此的普遍误解看来在于：一方面认为《感觉的秩序》只代表哈耶克的早期哲学思想，这种思想与他后期的政治和道德哲学、法哲学、社会哲学等关系不大；或以为研究哈耶克的后期思想可脱离或不相关于他早期关于心智问题的思考。另一方面可能认为，以《感觉的秩序》为代表的心智理论只是哈耶克在另一个独立于经济、政治、法律、道德的领域所作的研究，而研究这一理论对于我们理解当下世界及其问题意义不大。抑或可能认为，《感觉的秩序》只是一部哈耶克本人所谓的理论心理学著作，它的意义只是在心理学领域。

以上误解并不仅仅存在于我们今天对哈耶克的研究之中，而是自哈耶克的著作出版以来就一直存在。哈耶克本人曾在一个不怎么起眼的注释中谈到过这种境况：

---

[1] 就笔者所知，多少涉及过哈耶克《感觉的秩序》一书的基本论题的英文论文大致有：Robert P.de Vries，1994；Barry Smith，1997；D.A.Reisman，1997；Walter B.Weimer，1999；Rosemary Agonito，1999；Gary T.Dempsey，1999；William N.Butos and Thomas J.Mc Quade，2002。此外，Norman P.Barry（1979）、John Gray（1984/1998）、Chandran Kukathas（1989）、Steve Fleetwood（1995）、Barbara M.Rowland（1987）也多少论及过《感觉的秩序》一书，但均未做专门研究。就中文文献而言，邓正来在其专题论文“知与无知的知识观”（收录于邓正来，1998）中涉及过《感觉的秩序》的基本论题。汪丁丁在其论文“哈耶克‘扩展秩序’思想初论”（汪丁丁，1996；1997和1998）和“行为、意义与经济学”（汪丁丁，2003）中也谈到过该书论题的重要性。此外，顾志龙在“哈耶克心灵学说述评”一文（载于《中国矿业大学学报·社会科学版》，2000年第3期）中也论及了《感觉的秩序》及其基本论题。

我在社会科学领域中的同仁一般都认为我在《感觉的秩序：理论心理学原理探究》（伦敦和芝加哥，1952）一书中所做的研究是没有什么意思的或难以理解的。……当时，我的观点在很大程度上背离了那个时候普遍盛行的思想；……但是，当我在数年以后把这些观点发表出来的时候，这些观点还是得到了心理学家的尊重，不过他们好像并没有很理解这些观点。又过了 25 年以后，心理学家们才似乎发现了这本书……(Hayek，1982，Vol.Ⅲ，pp.199—200，note 26；中译本下册，第 534—535 页，注释 26)

然而，哈耶克同时也说道：

但是，对这个问题（即心智理论的问题。——笔者注）所作的研究，却对我大有裨益，它帮助我澄清了我心智中许多与社会理论密切相关的问题。我对进化的认识、对自生自发秩序的认识以及对我们努力解释复杂现象的方式与限度的认识，在很大程度上都是我在撰写《感觉的秩序》一书的过程中逐渐形成的。的确，我在学生时代对理论心理学研究的结果，对我形成有关社会科学方法论的认识起到了很大的作用；同样，借助于我在社会科学中学到的东西去澄清并阐明我在早期形成的心理学观点，也对我后来的整个科学研究起到了很大的帮助作用。(Ibid.)

在这里哈耶克明确告诉我们，《感觉的秩序》一书，或更准确地说是，他围绕该书主题——人的心智秩序（the mental order）如何形成和进化——所作的思考，事实上影响了他一生的学术工作。他的心智理论和他的社会科学思考（就广义而言，包括他的经济理论、社会哲学、法哲学、政治和道德哲学等），至

少在《感觉的秩序》出版后的整整40年时间里是交互影响的。而如果接受哈耶克本人的说法，即该书的核心思想导源于他在20世纪20年代在维也纳大学念书时的一篇心理学论文（Hayek，1952－a/1976－a，pref.），那么这个时间跨度还可拉长30年。另一方面我们可发现，对心智问题的思考不仅时隐时现于哈耶克在出版《感觉的秩序》之前撰写的几部著作之中，如《通往奴役之路》（Hayek，1944/1994－a）、《个人主义与经济秩序》（Hayek，1949）、《对科学的反动：理性滥用之研究》[1]（Hayek，1952－b/1979－a），而且在他分别于1967和1978年出版的两部论文集《哲学、政治学和经济学研究》（Hayek，1967/1978－b）和《哲学、政治学、经济学和思想史的新研究》（Hayek，1978－c）中也占据着一席之地。尤其在他后期的《自由秩序原理》（Hayek，1960/1978－a）、《法律、立法与自由》（Hayek，1982）和《致命的自负》（Hayek，1988/1990）这三部经典著作中，我们也不时可以发现哈耶克诉诸了对人的心智问题的考察。在这个意义上，笔者赞同德姆普西对哈耶克所作的这样一个评论："哈耶克的心智理论并不仅仅体现于单一一部著作，相反它贯穿于他的所有著述。"

---

[1] 笔者最初按照一般思路将该书题名"The Counter-Revolution of Science"翻译成"科学的反革命"，但邓正来认为用"反革命"一词不妥。这主要是因为，"反革命"这一说法在某种意义上是一种革命话语的延伸，相对于中国的特殊语境而言，它更多的是一种"文革"话语的延续。按照这种话语的逻辑，当我们指称某一对象为"反革命"时，它实际上同时反过来意指自己是"革命"的——在这里存在一种"革命"和"反革命"的二元对立。但哈耶克本人是一个进化论的理性主义者，尽管他在 *The Counter-Revolution of Science：Studies on the Abuse of Reason* 一书中对科学主义或唯科学论（scientism）持坚定的批判态度，但这并不意味着他本人对科学及其发展持一种"革命"立场。在这个意义上邓正来认为，在翻译该书题名时应当回避"反革命"这种表述，以避免人们对之作一种革命话语的附会或引申。鉴于此，笔者从邓正来之意见将该书题名译作"对科学的反动：理性滥用之研究"，同时在此谨向邓正来致谢。

(Dempsey，1999，p.255)

在笔者看来，以《感觉的秩序》为集大成的心智理论实是哈耶克整个理论体系的哲学基础。[1]在这一点上，约翰·格雷对《感觉的秩序》的评论也较为中肯："若要充分理解哈耶克的著述，我们必须对它的论据进行仔细的研究，不仅因为这部著作是他的一般哲学的最广泛最明晰的陈述，而且因为它最清楚地展现了哈耶克著作中正在发挥作用的思想影响力。"(Gray，1984/1998，p.3) 不过，格雷在作这种评论时似也犯了一个错误，即有意无意地把哈耶克的以《感觉的秩序》为代表的心智理论与他的知识论混淆了起来（参见 ibid.，pp.1—8)。[2]然而，在笔者看来，这两者之间尽管存在某种联系，但它们的考察对象、论题范围以及在哈耶克整个理论体系中的地位是不同的。概要而言，哈耶克的知识论以人类知识为考察对象，它探讨的主要是知识在人类社会中存在和传播的形式，以及对人类行为和社会秩序之形成和维续的影响。相对而言，这种探讨是在宏观的层面上进行的。而他的心智理论以人的心智为考察对

---

[1] 哈耶克的心智理论是否成其为他的整个理论体系的哲学基础，甚或这一说法是否确当，可以存疑。因为另一种意见也许可以将其哲学基础归结为一种世界观，或一种本体论，并取得同样充分的论据。比如史蒂夫·弗利特伍德就从本体论的角度对哈耶克的社会理论作出过历时性的梳理，参见 Fleetwood，1995。

[2] 尽管约翰·格雷没有直接把哈耶克的心智理论等同于知识论，但他的一些论述却表明，他的确对哈耶克的心智理论和知识论有所混淆。比如在上文引述的那段评论《感觉的秩序》的文字后面，格雷随即作了这样的陈述："最关键的是，它（即《感觉的秩序》。——笔者注）所维护的知识观乃为哈耶克在其经济理论和社会哲学中提出的许多见解所预设。哈耶克著述的晦涩难懂和精深微妙——许多评论者论及了这一点——在很大程度上可以这样得到解释，即评论者们没有领会到，哈耶克在知识和心智哲学领域的著述与他在经济和社会理论中所坚持的立场之间存在很大的相关性。"(Gray，1984/1998，p.3) 在这里格雷尽管认识到了哈耶克的心智理论和知识论相对于其经济和社会理论的哲学基础地位，但他不仅把哈耶克的知识论与其心智理论相提并论，甚至在某种程度上还把《感觉的秩序》直接理解成了一部"维护知识观"的著作。

象，是一种微观的探究，即探究人的心智秩序如何形成和进化。这种探究解释了人们究竟是如何获得知识的，以及知识在微观层面上是如何存在于人的心智之中的。在这个意义上，尽管哈耶克的知识论和其心智理论在哲学性质上是相同的，即都属于一般哲学认识论的范畴，但它们的哲学地位不同。这种不同在于：哈耶克的知识论以其心智理论为基础，甚至在某种意义上可以说，前者只是后者的结论。就此而言，尽管有些论者（如约翰·格雷）认为哈耶克的知识论在其整个理论体系中扮演着某种哲学基础的角色，但在笔者看来，他的心智理论更是其基础的基础。

鉴于心智理论在哈耶克整个理论体系中的这种基础地位，笔者以为，研究哈耶克最好首先从他的心智理论开始。同时，考虑到人们对其心智理论的普遍忽视，尤其是中文世界此项研究的阙漏，笔者试图在本书对其心智理论作一概要梳理。这可视作是本书选题的第一种考虑。

当然，如果仅仅是为了填阙补漏的话，那么我们更应专注于哈耶克的心智理论。但这样的话，本书将变成一种纯粹的哲学认识论（或按哈耶克本人的说法是，理论心理学）的考察。我们不打算这样做，而想最终回到道德哲学的问题上来。然而，就哈耶克的道德哲学而言，我们似乎也很容易形成这样的认识：既然是考察道德哲学的问题，那么我们只需专注于哈耶克关于伦理道德的言述就够了。这种看法是不适当的，至少对哈耶克而言是如此。相反，考察哈耶克的道德哲学必须追溯到他的心智理论和知识论（社会理论）[1]，因为他的道德哲学的一些基本论题和论据，如对个人自由的维护、对“社会正义”

---

〔1〕 严格说来，哈耶克的知识论是其社会理论的基本论题之一，只不过这种知识论构成了我们理解和解释哈耶克道德哲学的一个重要前提。因此我们在这里把哈耶克的知识论与其社会理论并提。

的批判、对人的自我和共同体及其相互关系的理解，以及对道德行为规则的存在形式及形成进化的解释等，事实上都扎根于后者之中。这正如上文的结论所示，哈耶克的心智理论是其整个理论体系的哲学基础，在这个基础之上才有他的知识论（社会理论），进而才有他的道德哲学。就此而言，本书选题的第二种考虑就在于：我们考察哈耶克的心智理论和知识论（社会理论）实际上是为考察他的道德哲学做准备，我们的最终落脚点仍在于道德哲学，而不是其他。

本书选题的第三种、也是最重要的一种考虑在于：本书想使心智理论成为一个理解和解释哈耶克的独特视角，试图从心智理论的角度来考察哈耶克的其他理论论辩，如知识论和道德哲学。当然，要使某一种理论或论辩成为解释某一位思想家的"视角"的话，这种理论或论辩看来须贯穿于该思想家理论思考的始终。通过上文对哈耶克心智理论在其整个理论体系中的哲学基础地位的说明，笔者以为这种"视角"是能够成立的。因为既然如德姆普西所说，哈耶克对心智问题的思考贯穿于他的整个理论著述，那么我们就有可能把心智理论当作一根红线，将他的其他论辩，如知识论（社会理论）和道德哲学等串在一起，甚至还可能获得一种意想不到的效果。

当然，本书试图将心智理论作为理解和解释哈耶克的"视角"的这种做法，也可能存在某种缺陷甚或导致某种弊病，即这种视角可能是褊狭而不全面的。也就是说，从这种视角我们也许只能看到哈耶克的某一个方面，而看不到其他甚至更重要的方面，从而可能导致有失偏颇的解释。不过本书试图确立的这种心智理论的视角并不是排他的，它并不排斥对哈耶克的其他理解方式和解释途径，相反，它跟其他方式和途径是可以兼容的。比如，史蒂夫·弗利特伍德从本体论的角度（Fleetwood，1995）、邓正来在确立"哈耶克的终身问题"的基础上

从社会理论的角度（邓正来，1998；2003－a），对哈耶克作出的解释都是非常成功的。笔者相信，对任何一位思想家或任何一个文本的读解都是开放的，我们不太可能找到一种完全的或全涉的方式或途径，通过它可以穷尽该思想家或该文本的所有可能意义。实际上这也正是哈耶克的心智理论本身所要给予我们的结论（参见第一编第五章）。

总之，从心智理论这个视角——如果成立的话——对哈耶克作出的理解和解释，或多或少能进一步完善、丰富，或者挖掘、引申哈耶克所具有的可能意义。确切而言，以心智理论为基础来理解和解释哈耶克，不仅可以使我们更准确地把握哈耶克的知识论乃至其整个社会理论的哲学论辩，而且可以使我们更深刻地洞察哈耶克道德哲学的意义。尤其是关于道德行为规则在人的心智及整体社会秩序中的可能存在形式，及其对人的行为产生影响和约束的可能方式等，哈耶克的心智理论具有独特的价值。就此而言，笔者以为，哈耶克之所以能在自由思想史上留下不可磨灭的足迹，不仅是因为他对促成二战后（古典）自由思想的复兴起到了不可替代的作用（李强，1998，第三章第八节），也不仅是因为他——如有些论者所认为的——促成了自由思想的认识论和进化论转向（Gray，1984/1998，pp.134—135），抑或不仅是因为他继承苏格兰道德哲学的传统，为当代自由思想提供了一个社会理论的解释框架（邓正来，1998；2003－a），而且是因为，他从心智理论（和知识论）的微观层面上为关于个人自由的各种论据提供了深刻的哲学根据，同时也为我们理解道德传统，甚或为我们认识周遭世界和理解人类自身的存在方式及其限度，提供了一个独特的理论视角。

二　对本书论题的限定

如上文所述，哈耶克研究关涉面非常广泛，而本书所选取的心智理论及以之为基础的知识论作为一个考察的“视角”，并不是全涉的。在这个意义上，本书论题必然有它自身的局限或限定，这主要在于：

首先，就学科范畴而言，本书除了在第三编第一章讨论“社会主义计算”外，不打算涉及哈耶克的经济学理论，尽管哈耶克作为一名职业经济学家荣膺过诺贝尔经济学奖。[1]而且，除了在个别地方提及了哈耶克的法治观念或“法律下的自由”观念，以及讨论了一般性法律规则的基本特性外，本书也不打算就哈耶克的法哲学作出专门讨论。[2]

其次，笔者除了力图在第一编全编和第二编第四章给出哈耶克心智理论的一个相对全面的介绍外，也不打算详细讨论哈耶克的社会理论以及政治和道德哲学的所有问题。具体说来，就社会理论而言，本书主要只涉及哈耶克的知识观、规则观和社会秩序观。尤其鉴于邓正来在中文世界的已有研究，本书也没有就此展开详细的文本分析，只是在邓正来已有研究的基础

---

〔1〕关于哈耶克经济学理论的讨论，可参见 O'Driscoll, 1977；Barry, 1979；Butler, 1983；Tomlinson, 1990；McCormick, 1992；Steele, 1993；Gamble, 1996；Cochran and Glahe, 1999，以及分别收录在论文集*EH*；*HSR*；*CA*（Vol. I, II, III, IV)；*HCE*；*HESP*；*Legacy*（Vol.III)；*HR*；*HPE*等之中的相关经济学论文。

〔2〕关于哈耶克法哲学的讨论，可参见 Dietze, 1976；Vosse, 1994；Dun, 1994；Roos, 1994；Ogus, 1999；Cliteur, 2000；Liggio, 2000；Burczak, 2002；Deffains, 2002；Norman Barry, 1979, c.V；Gray, 1984/1998, c.III。中文世界的研究成果可参见邓正来，2002。

上点到为止。[1]本书涉及哈耶克社会理论的主要目的在于：在引出哈耶克的知识论和规则观的基础上，力图为它们提供一种心智理论的解释，进而为讨论哈耶克的政治和道德哲学作铺垫。另一方面，尽管哈耶克的政治和道德哲学是本书旨归所在，本书也不打算讨论哈耶克政治和道德哲学的方方面面，而仅从他的心智理论及基于其上的知识论的角度讨论与之紧密相关的几个主要论题，如哈耶克在其知识论和规则观的基础上对集体主义经济计划的批判和对个人自由的主张，以及他对“社会正义”的批判和他本人的形式正义或“法治正义”观念，等等。至于哈耶克政治和道德哲学的其他一些论题，如经常为论者们论及的哈耶克对“自由”和“强制”概念的界定、他的宪政原则，以及他为反对计划和主张个人自由提供的价值论论辩等，本书都只简要提及，不打算详加论述。此外，尤其值得强调的是，本书就哈耶克政治和道德哲学的讨论除了着重解释他对集体主义经济计划和“社会正义”的批判，以及对个人自由和形式正义或“法治正义”的主张外，更加注重在哈耶克心智理论和知识论的基础上对哈耶克作出重构和引申。这主要在于，第三编第三章通过引述和评论论者们对哈耶克（尤其是他的个人观或自我观）的共同体主义批判和解释，以哈耶克的心智理论为基础，对“作为心智的自我”观念及其同一性，以及与哈耶克意义上的“基于规则的共同体”的相互关系的详细讨论。

再次，我们还有必要从本书论述框架或考察路径方面对本书论题作出限定。一如我们所知，哈耶克自 20 世纪 20 年代初

---

〔1〕关于哈耶克社会理论的一些核心论题，如自生自发秩序观念、文化进化理论、方法论个人主义、规则和社会秩序二元观等，也可参见邓正来，1998；2000；2001；2002；2003－a；2003－b。另外，就本书对哈耶克社会理论的讨论而言，读者最好参考邓正来的相关论述来阅读。

在维也纳大学念书时就开始心智理论著述，此后直到 1988 年出版《致命的自负》，以及 1991 年出版论文集《经济自由》(Hayek，1991－a)，乃至到 1992 年逝世，他的理论思考和著述的时间长达 70 余年。在这 70 余年里，如弗利特伍德所说，哈耶克的思想“经历了一系列的变化”，其中“有些现存观念原封不动地保存了下来，有些被修改了，有些则被抛弃了”，就此而言，哈耶克的思想发展实是一个“变化和连续性交错重叠的过程”。(参见 Fleetwood，1995，p.4) 在这个意义上，如邓正来对笔者所说，研究哈耶克不可能抛开“时间”的考虑，即不可能不考察哈耶克的思想和理论论辩在 70 余年发展过程中的可能嬗变。就这种“时间”考虑而言，弗利特伍德和邓正来各自在此方面作出了很好的示范。比如，弗利特伍德对哈耶克作出了所谓“‘Hayek-I’－‘Hayek-II’－‘Hayek-III’”的分期，并在此基础上对哈耶克社会经济理论在不同时期的不同本体论预设作出了很好的解释和分析。(参见 Fleetwood，1995) 邓正来则在这种“时间”解释框架或考察路径的基础上，不仅对哈耶克的社会理论，尤其是其知识观，在不同时期的可能嬗变作出了深入辨析 (参见邓正来，1998 或 2003－a)，而且对哈耶克的法哲学，尤其是其法治国观念的可能嬗变 (即从大陆“法典法法治国”观念向英美“普通法法治国”观念的转变) 作出了梳理 (参见邓正来，2002 或 2003－a)。

应当承认，就哈耶克理论思考和著述的 70 余年发展过程及其可能嬗变而言，弗利特伍德和邓正来所突显的这种“时间”关注的确构成了研究哈耶克的一个有力的、甚至在某种程度上还必不可免的解释框架或考察路径。不过，同样如弗利特伍德所说，哈耶克的思想在作为一个“变化”过程的同时，也是一个具有“连续性”的过程，而在这个“变化和连续性交错重叠的过程”中，哈耶克的思想观念尽管“有些被修改了，有些则被抛弃了”，但同样“有些现存观念原封不动地保存了下

来”。比如，哈耶克早年提出的“分立的个人知识”和相应的“经验无知”论辩[1]，在他最后一部专著《致命的自负》中仍旧是他反对集体主义计划论的一个核心论辩。又如，尽管哈耶克对一般性规则或原则的具体解释在前后期[2]存在一些根本的差别，但他对一般性规则或原则的诉求自始至终从未改变或移易。就此而言，哈耶克的思想发展在作为一个“变化”过程的同时，也因为其中的“连续性”而成其为一个不断“累积”的过程。这种“连续性”及相应的“累积”特征，使得研究哈耶克的另一种解释框架或考察路径成为可能，这就是“结构”和“逻辑”。也就是说，除了弗利特伍德和邓正来突显的“时间”关注外（这种“时间”关注为哈耶克思想发展的“变化”特征所规定和要求），我们也可以从“结构”和“逻辑”的角度来考察和解释（甚或引申）哈耶克的思想观念及相应的理论论辩，即可以对哈耶克整个理论体系作一种横向的结构的分析，分析他的各种理论论辩之间的内在逻辑关联。[3]相对于本书论题而言，鉴于哈耶克的心智理论实质上贯穿于他的整个理论体系，我们尤其试图以心智理论和基于其上的知识论作为基本视角，主要从横向的结构的层面来分析和解释哈耶克理论体系中各种不同论辩或论题之间的内在逻辑关联，这实质上构成了本书的基本考察路径和解释框架。

此外，我们还需要说明如下几点：

（1）鉴于哈耶克思想发展的上述“累积”特征，本书确立的这种基于心智理论和知识论的结构和逻辑的分析框架看来必然

---

[1] 参见本书第二编第二章的相关讨论。

[2] 关于这种“前”“后”时间分期，可参见本书第二编第二章2.2.4的相关说明。

[3] 这种可能性尤其显见于这样一种考虑：当我们把哈耶克后期的相对成熟的思想观念系统称作一种理论“体系”时，我们对这一体系内部的“结构”和构成该体系的各种具体理论论辩之间的“逻辑”关联的关注，就更成其为理解和解释哈耶克的一种可能（甚至也是必要）的方式和视角。

（也必须）以哈耶克的成熟思想体系作为考察对象。也就是说，本书将主要考察哈耶克后期的成熟理论论辩，这主要包括“经验无知”和“哲学无知”这两种相互不同但紧密相关的知识论论辩、他对一般性行为规则的诉求和解释，以及相应的文化进化观念、自生自发秩序（或自发扩展秩序）观念等。当然，值得指出的是，哈耶克后期的这种成熟的理论论辩体系作为一个长期“累积”过程的产物，事实上也包括哈耶克前期就已经确立起来的一些自始至终都为他所坚持的论辩或论据[1]，比如上文提及的哈耶克早在20世纪30年代就已经牢固确立的“分立的个人知识”和相应的“经验无知”论辩等。

（2）正因为主要以哈耶克的成熟思想体系作为考察对象，本书确立的这种基于心智理论和知识论的结构和逻辑的分析框架使得本书不打算像弗利特伍德那样着重关注哈耶克思想发展的“变化”特征，也就是说，本书不打算像弗利特伍德那样基于一种“时间”考察路径或解释框架，专注于对哈耶克的思想在各个不同时期的发展和嬗变予以深入辨析。

（3）尽管依据哈耶克思想发展的“累积”特征，本书主要（注意：是“主要”）采取一种结构和逻辑的分析框架，但这种分析框架与弗利特伍德（和邓正来[2]）所突显的“时间”分析框架并不相互排斥。相反，这两种不同的考察路径或

---

[1] 与邓正来指称“哈耶克的终身问题”相类似，我们可以把这些自始至终为哈耶克所坚持的理论论辩称作哈耶克的“终身论据”。

[2] 邓正来尽管也像弗利特伍德那样突显了一种强烈的“时间”关注，即着重关注了哈耶克的思想在不同时期的发展和嬗变，但实际上，他的整体考察路径或解释框架也并不完全是“时间”的，相反，其中也有很大的“结构”和“逻辑”的取向。比如，他的第一篇长文“哈耶克社会理论的研究”（载于邓正来，1998），以及他对哈耶克法律哲学的研究（邓正来，2002）等，实际上主要是基于一种“结构”和“逻辑”的分析框架的，只不过邓正来在其中突显了“时间”的一面而已。就此而言，邓正来研究哈耶克的考察路径或解释框架与本书确立的路径或框架实质上没有根本区别。

解释框架之间实质上是紧密关联并相互兼容的。我们可以在关注哈耶克思想体系的内在“结构”及其各种具体理论论辩之间的相互“逻辑”关联的同时，兼顾哈耶克不同理论论辩在“时间”中或在不同时期的“变化”或嬗变。这实际上正是本书最终所采取的分析和解释策略。也就是说，尽管本书没有专注于对哈耶克的思想在各个不同时期的嬗变予以详尽辨析，但笔者试图在依据哈耶克的心智理论及基于其上的知识论对哈耶克思想体系的“结构”或不同理论论辩之间的内在“逻辑”关联进行考察的同时，也对哈耶克不同理论论辩在“时间”中的“变化”予以适当关注。比如，本书第一编主要考察哈耶克于1952年出版的《感觉的秩序》一书中的心智理论，第二编第四章在解释哈耶克社会理论的心智理论根据时则主要考察哈耶克后期（确切而言是1960年之后）著述中的心智理论。又如，本书第二编第二章在梳理哈耶克知识论论辩的两种不同“逻辑范式”(即相对于“分立的个人知识”的“经验无知”论辩和相对于“默会知识”的“哲学无知”论辩）时，也适当关注了哈耶克的思想在“时间”中的“变化”特征。

最后，在作出上述限定的基础上我们还可概括一下本书论题的总体思路：首先集中且系统地阐释哈耶克的心智理论；然后揭示这种心智理论对于我们认识周遭世界、人类社会和我们自身的可能意义，以及我们的心智或理性能力的必然局限；最后在此基础上着重论述哈耶克心智理论和社会理论的基本论题对于我们认识和理解道德哲学的相关问题的可能价值和意义。这分别构成了本书三编主体内容的讨论对象。

第一编

心智秩序的基本原理

在这一编我们将主要依据《感觉的秩序》一书来考察哈耶克的心智理论。不过需要说明，哈耶克的心智理论与其《感觉的秩序》的基本论题并不是一回事，这主要在于：（一）它们的学科范畴定位不同。就广义而言，心智理论本身的题域非常宽泛，在某种意义上它是一个专门的哲学分支，在今天的西方哲学界仍吸引着相当一部分人的理论兴趣，不过很多人更愿意称之为心智哲学或心灵哲学（philosophy of mind），而不是心智理论[1]。在笔者看来，哈耶克关于人的心智秩序及其形成和进化的思考在一定程度上可视作是对这个广义而言的哲学分

---

〔1〕这里有必要交代一下“mind”一词的翻译问题。“mind”作为一个哲学术语在中文世界有约定俗成的译法，即“心”或“心灵”，比如，人们一般会把“philosophy of mind”译成“心灵哲学”。但在哈耶克的文本和语境中，我们把“mind”一词译作“心智”较为合适。这样译的最重要的理由在于：尽管“mind”这一概念在西方哲学史上源远流长（最早似可追溯到阿那克萨戈拉的“nous”，亦即“mind”，这种“nous”或“mind”被阿那克萨戈拉赋予了一种支配世界生成运作的力量），但被赋予了一种强烈的传统形而上学意义上的“实体”性质。也就是说，“mind”往往被哲学家们解释成了某种能动且独立的形上“实体”，比如近代大哲笛卡尔的“心物平行论”就是典型例子。然而哈耶克的理论从根本上拒绝这种传统形而上学的“实体”解释。“mind”在他那里既不具有阿那克萨戈拉式的神秘力量，也不具有笛卡尔式的实体性质，而仅指一种微观的“mental structure”或“mental order”（或者按照哈耶克本人的说法是“发生在有机体中的一组事件的一种特殊的秩序”，参见*SO*，1.49），这种“mental structure”或“mental order”可以在理论心理学的层面上加以科学的考察和分析，甚至还可以成为实验心理学或生理心理学的研究对象。就此而言，哈耶克意义上的“mind”与传统形而上学意义上的作为某种能动且独立之“实体”的“mind”存在根本区别。正是基于这种考虑，本书特意用“心智”来翻译哈耶克所解释的“mind”。此外，还有两条理由：一是语义方面的考虑。如上所述，“mind”在哈耶克那里指的是一种“mental structure”或“mental order”，这种“mental structure”或“mental order”是不断进化发展的，即哈耶克意义上的“mental evolution”。对于这些概念中的“mental”一词（“mind”的形容格）而言，我们用“心灵”来翻译似乎有点别扭——我们说“心灵结构”、“心灵秩序”或“心灵进化”似乎不如说“心智结构”、“心智秩序”或“心智进化”来得顺口。另外笔者注意到，除了个别中文研究论文外，在大陆出版的哈耶克的中文译著中，几乎没有人把“mind”译成“心灵”，而是译作“心智”。因此，笔者在本书把哈耶克意义上的“mind”译作“心智”，把他关于“mind”的理论称作“心智理论”。

支的一个贡献，尽管这一贡献遭受了普遍的忽视。但《感觉的秩序》一书若按照哈耶克的本意，并不被定位为一种心智理论，而是一种心理学理论，只不过哈耶克本人视其为是哲学性质的——在他看来，他做的是一种哲学心理学或理论心理学的探讨（参见 Hayek，1952－a/1976－a，pref.）。而且，就该书的文本而言，《感觉的秩序》的确具有相当的心理学学科的特征，在其中哈耶克大量使用了生理心理学的言述，而且他还力图使用实验心理学的论据来证明自己的观点。（二）基于以上学科范畴定位的不同，哈耶克的心智理论与其《感觉的秩序》的论题范围也不是完全重合的。比如，哈耶克在其他著作（如《个人主义与经济秩序》和《对科学的反动》）中谈到的一些问题，如人的心智结构的"相似性"等，在《感觉的秩序》中并没有得到突显。而且，哈耶克在他的后期著作中讨论人的心智问题时也作了一些与《感觉的秩序》稍有不同的论述。[1]就此而言，我们考察哈耶克的心智理论并不能仅仅局限于《感觉的秩序》一书，而应当结合他一生的理论著述进行。

不过，尽管哈耶克的心智理论与其《感觉的秩序》一书在学科范畴和论题范围上存在上述不同，《感觉的秩序》却是哈耶克心智理论的集大成。因为在《感觉的秩序》中对人的心智秩序如何形成和进化所作的思考不仅集中了他的心智理论的主要论题，而且即使是这部著作所没有突显的问题，如上文提到的心智结构的"相似性"等，最终都必须在该书中寻找根据。至于哈耶克在其他著作，尤其是在后期著作中对人的心智问题所作的相对零散的探讨，我们将在本书第二编和第三编予以讨论。

---

〔1〕典型的例子是，在分别于1962年和1969年发表的论文"规则、认知与可理解性"（收录于 Hayek，1967/1978－b）和"抽象的首位性"（收录于 Hayek，1978－c）中，哈耶克将他在《感觉的秩序》中阐释的"无意识"（unconscious）理论发展成了一种"超意识"（supra-conscious or super-conscious）理论。

第 1 章

哈耶克心智理论的源起及其基本定位[1]

1.1.1 回归维也纳时代

首先，我们有必要考察哈耶克心智理论的源起，这牵涉到他的论题的来源及其基本定位。但在具体深入之前我们必须明确一个问题，即我们要考察的到底是哈耶克整个心智理论的源起，还是这一理论的集大成之作《感觉的秩序》的论题的源起。这个问题本身存在一个时间差的问题。在“前言”中我们提到，哈耶克就心智理论（或按他本人的说法是，理论心理学）所作的思考起始于他在维也纳的学生时代。此后，部分因为经济的考虑，他选择了经济学的研究，并一直持续到 20 世纪 40 年代。1950 年，主要因为私人关系的原因，他离开了他

〔1〕 本章主要内容曾以“从《感觉的分析》到《感觉的秩序》——哈耶克与马赫之间的渊源”为题发表在《中国社会科学评论》，2004 年第一卷，张曙光、邓正来主编，北京：法律出版社。

视之为第二故乡的英国，前往美国芝加哥大学任教。但因为《通往奴役之路》的畅销给他的学术声誉带来的负面影响，他没能进入芝大经济学系。[1]后来他接受该校社会思想委员会的聘请担任了社会和道德科学教授。（参见 Hayek，1994－b；Ebenstein，2001）尽管这段经历显得有些曲折，但据哈耶克本人说，正是这种曲折给了他重新思考自学生时代就一直萦绕在心的心智理论或理论心理学问题的机会：

> 实际上，在芝加哥大学社会思想委员会的职位给我提供了几近理想的机会，以追求我逐渐发展的新兴趣。作为社会和道德科学教授，在那里我获准研究我所关心的几乎任何问题，也可以随我所愿做或多或少的教学工作。事实上，作为一名经济学家我那时已经有点过时，跟当时经济学的发展方向不相合拍。尽管我仍旧认为，我在 40 年代就科学方法、思想史和政治理论所做的研究只是对另一领域的临时偏移，但我觉得要返回经济理论的系统教学是困难的，而没有教学责任迫使我这样做反倒是一种放松。（Hayek，1994－b，p.126）

在 1952 年，作为哈耶克最具哲学思辨的《感觉的秩序》一书就正式出版了（同年还出版了《对科学的反动》[2]）。所以在这个意义上可以说，哈耶克自 21 岁就埋下的思想种子直到 30 年后才成熟结果。也鉴于此，尽管《感觉的秩序》是哈耶克心智理论的集大成，但若要追溯其源起的话，我们必须回到青年哈

〔1〕 芝大经济学系拒绝他的理由是：一个严谨的经济学家是不会写一本畅销书的。

〔2〕 实际上，《对科学的反动》在某种意义上可看作是《感觉的秩序》的一个前奏或预备，因为在这部著作中哈耶克已经初步勾勒了《感觉的秩序》中的一些基本问题，而且“感觉质性”（sensory qualities）作为《感觉的秩序》的核心概念之一，最初也是从《对科学的反动》中来的。参见 Hayek，1952－b/1979－a。

耶克的维也纳时代。在这一时代，除了卡尔·门格尔、鲍姆·鲍维尔克（Böhm-Bawerk）这些奥地利学派先驱的著作和弗利德里希·冯·维尔塞尔（Friedrich von Wieser）的亲身教授吸引着这位法律系的学生外，恩斯特·马赫（Ernst Mach）的著作则成了他在哲学或心理学领域的主要精神食粮。据哈耶克于1967年发表的文章“恩斯特·马赫（1838—1916）和维也纳的社会科学”（收录于 Hayek，1992）记述，马赫的思想在当时成了“哲学讨论的主要焦点”（那时以石里克为首的“维也纳小组”——该小组的最初成员以马赫作为他们的精神偶像——还没有成立），熊彼特、冯·维尔塞尔、维特根斯坦等人都受到了马赫的影响。（Hayek，1992，pp.172—173）他自己则“非常迷恋马赫的 *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*、*Die Mechanik in ihrer Entwicklung*，尤其是《感觉的分析》。其结果是，在我作为正式招收的法律系学生的三年里，经济学和心理学差不多平分了我的时间，而法律研究则成了我的副业”。（Ibid.）正是在马赫的影响下，哈耶克开始思索理论心理学的问题，并写下了他那篇早期的重要论文：“就个人观点而言，是马赫的著作刺激了我研究心理学和感官生理学——在那时我甚至撰写了一篇关于这些问题的研究论文，这篇论文30年后最终变成了一本书（即《感觉的秩序》。——笔者注）。”（Ibid.，p.174）

然而，考察哈耶克心智理论的源起还不能仅仅局限于他的维也纳时代，毕竟，作为其心智理论之集大成的《感觉的秩序》一书是在思想种子播下整整30年之后才成熟收割的。尤其是因为哈耶克把他的著作定位为理论心理学的范畴，而不是一般的哲学认识论的讨论，我们更应当考察在这期间心理学学科本身的嬗变发展，以及对哈耶克《感觉的秩序》成书的影响。不过这种影响主要在于该书的形式方面，而对该书的实质观念影响甚微。体现在《感觉的秩序》一书中的主要观念，如心智进化、重关系而非实体的思想等，看来并不得自20世纪

上半叶心理学学科本身的发展。相反，在本书"前言"所引述的那段文字后边，哈耶克这样评价了自己的思想：

> 当时，我的观点在很大程度上背离了那个时候普遍盛行的思想；的确，一个人在21岁的时候要比他在以后的生涯中更有可能这样离经叛道。但是，当我在数年以后把这些观点发表出来的时候，这些观点还是得到了心理学家的尊重，不过他们好像并没有很理解这些观点。又过了25年以后，心理学家们才似乎发现了这本书……(Hayek，1982，Vol.Ⅲ，p.199；中译本下册，第535页)

依据这种记述，看来我们打算从1920年至1950年间心理学学科的发展来考察哈耶克心智理论的源起会是失败的。即使是《感觉的秩序》这部晚出了30年的哲学或理论心理学著作，其思想渊源仍旧扎根在他的维也纳时代：

> 因此，这部著作的源起要回溯到那个整整一代人以前颇为流行的问题的研究途径上来。我在没人指导的情况下于1919和1920年间在维也纳阅读的心理学——它们把我引向了我的问题——确实在所有实质方面都只是1914年以前的心理学。在这一期间决定了心理学研究方向的大多数动向在当时或者不为我所知，或者我整个儿没有听说过，比如行为主义（巴甫洛夫和Bechterev在俄国所做的研究除外）、格式塔学派或如谢林顿或拉什雷这样一些人的生理学著作。尽管那个时候维也纳的讨论理所当然地充斥着精神分析学，但我不得不承认，我从未能从那个学派获得多少益处。使我获知良多的主要著作家们仍旧是赫尔姆霍茨和冯特、威廉·詹姆斯和缪勒，尤其是恩斯特·马赫。(SO，pref.)

在笔者看来，20世纪上半叶心理学学科本身的内容只是促成《感觉的秩序》成书的工具，因为这部著作所包含的心理学内容在哈耶克手里只是一种“材料”或“证据”，用来佐证他早已蕴藏于胸的心智理论的核心观念。在这期间，为了考察人的心智秩序如何形成，哈耶克阅读了大量心理学著作，而且在《感觉的秩序》中确实也吸收了很多生理心理学和实验心理学的内容。

无论如何，尽管作为哈耶克心智理论之集大成的《感觉的秩序》成书晚了30年，但就本章主题而言，我们将不得不舍弃对该书出版前的心理学学科之嬗变和发展的考察，而专心回溯到哈耶克的维也纳时代，其焦点则在于马赫。

1.1.2 哈耶克与马赫

在“恩斯特·马赫（1838—1916）和维也纳的社会科学”一文中，哈耶克在上面引述的一段文字后继续这样写道：

> 真正促使我撰写这篇论文的是我对马赫的现象学观念的怀疑，按照这一观念，简单而纯粹的感觉（pure, simple sensations）是我们整个感官知觉的要素。马赫曾从自己的经历突发灵感，意识到康德哲学中的“物自身”概念无甚用处，因而可以忽略。我也有与此相似的灵感，在我看来，马赫的“简单而纯粹的感觉”这一概念在他的感觉心理学中事实上也了无意义。因为马赫把感觉之间的许多关联（connexions）当成是“关系”（relations），由此我不得不得出结论：感觉世界的整个结构来自“关系”，因此我们可以整个地抛弃在马赫那里扮演着重要角色的简单而纯粹

的感觉这一概念。但这仅仅是马赫在那些年间在我们的思考中所起到的重要作用中的一个例子而已。(Hayek, 1992, p.174)

这段文字最好地记述了哈耶克与马赫之间的关系(另可参见 *SO*, pref.)。从这里我们得知:(1)哈耶克在维也纳大学写下的那篇重要心理学论文的灵感来自马赫,即像马赫怀疑康德的"物自身"一样,哈耶克也对马赫本人的"简单而纯粹的感觉"产生了怀疑;(2)抛弃了"简单而纯粹的感觉"的概念之后,哈耶克得出结论:"感觉世界的整个结构来自'关系'。"

在浅层的意义上,上面引述的这段文字已基本能够说明哈耶克与马赫之间的渊源,但我们打算就此作进一步的叙述和分析。一是因为,如上所引述,"这仅仅是马赫在那些年间在我们的思考中所起到的重要作用中的一个例子而已",因而,要弄清楚哈耶克与马赫之间的具体渊源,我们还是得追溯到马赫本人的文本。另一更重要的原因是论者们对哈耶克的解释存在矛盾。具体而言在于:我们已知,马赫本人的思想最初来自康德的刺激,即对康德的"物自身"概念的抛弃,而哈耶克毫不讳言他的灵感来自对马赫的"简单而纯粹的感觉"的怀疑。然而有意思的是,哈耶克本人却被他的一些研究者解释为一个康德主义者。(Gray, 1984/1998; Kukathas, 1989)尤其是格雷,在《哈耶克论自由》(*Hayek on Liberty*)一书中竟然这样宣称:

哈耶克的全部著作——尤其是他在认识论、心理学、伦理学和法律理论方面的著作——都贯穿着一条鲜明的康德主义进路。哈耶克的思想在最重要的方面是康德主义的,这在于他否认我们有能力认识物自身或世界自身。正是因为他否认我们能够认识物自身,同时主张,我们在经

验、甚至包括我们的感觉经验中找寻到的秩序，是我们的心智的创造活动，而不是世界给予我们的实在的产物，这才构成了哈耶克的康德主义。(Gray，1984/1998，pp.4—5)

根据格雷的这种解释[1]，我们似乎感觉到一种矛盾的存在：一方面，马赫抛弃了康德的"物自身"，提出了自己的"简单而纯粹的感觉"，另一方面，哈耶克则抛弃了马赫的"简单而纯粹的感觉"。但按照格雷这里的说法，哈耶克似乎又重新捡起了为马赫所弃的康德式的"物自身"，这不是一种明显的循环吗？难道哈耶克不知道这种"物自身"是为马赫所弃吗？显然，根据上文所引述的哈耶克的那段文字，笔者以为格雷的解释存在明显的不当，因为那段文字表明，哈耶克完全知道"物自身"为马赫所弃，而且哈耶克在阐述自己的灵感时也没有任何迹象表明他要把自己的基础建立在"物自身"之上。[2]既然如此，那么哈耶克得自马赫，从而体现在他的心智理论中的真正精髓是什么呢？关于此，实际上哈耶克本人已经给出了明确的提示，即："我不得不得出结论：感觉世界的整个结构来自'关系'。"正是这种对"关系"的重视，使得海因利希·克鲁维尔在撰写《感觉的秩序》一书的"导论"时强调，哈耶克的理论代表着一种哲学观念的转变：

---

[1] 理解格雷这种解释的关键是：格雷试图用康德式的"物自身"来解释哈耶克，从而把哈耶克拉回了传统形而上学的本体论言述轨道。实际上，哈耶克的真正关注并不在于我们是否有能力认识，或如何认识"物自身"，而在于根本否弃这种"物自身"的存在。

[2] 实际上，哈耶克除了在《感觉的秩序》的引言中提到过马赫对康德的"物自身"的否弃外，在其他地方再也没有提到这个概念。而且，即使在区分现象秩序和物理秩序的时候，哈耶克也根本没有提到康德本人，相反，在作出这种区分后，哈耶克随即就提醒读者，要避免对这种区分作传统形而上学意义上的"实体"的比附或引申。关于此，我们后文会作具体说明。

> 作者（即哈耶克。——笔者注）的这些表述必定足以概括他在这部著作中提出的理论的至少一些方面。致力于分析自然科学的逻辑结构的研究者认为，从“实体”（substance）概念向“功能”（function）概念的转变是科学的历史发展的典型特征。“事物概念”（thing-concepts）已逐渐并经常是痛苦地让步于“关系概念”（relational concepts）。一些评论者认为，甚至弗洛伊德仍旧是一名“实体”思想家。在这一方面，哈耶克博士的理论确实显得非常摩登，因为在他的理论中没有留下任何“事物概念”的痕迹。“心智”对他而言已经变成了一个关系综合体；它只是“发生在有机体中的一组事件的一种特殊的秩序，这一秩序以某种方式相关于但并不等同于外在环境中的事件的物理秩序”。（*SO*，introd.，p.xx）

如果克鲁维尔的这种说法成立的话，那么反过来我们就可以说，在这一点上格雷似乎把握错了哈耶克的实质精神。因为如果把哈耶克的理论基础重新置于康德式的“物自身”之上的话，这实际上强迫哈耶克回归了那种以“实体”观念为核心的形而上学传统（这种传统也正是为马赫所唾弃的），从而掩盖了哈耶克心智理论中的这种由克鲁维尔所揭示的强调“关系”观念的特征。在笔者看来，克鲁维尔的观点是值得肯定的。因为这种对“关系”的强调不仅仅体现在哈耶克的心智理论之中，而是作为一种基本的哲学观念隐含于他的整个理论体系，包括他的主观主义、复杂现象理论、方法论的个人主义、文化进化理论，以及自由和正义观念等等。甚至，作为哈耶克理论体系之灵魂之一的“秩序”观念，本身就是一种“关系”观念。[1]

---

〔1〕 按照哈耶克的理解，所谓“秩序”实是构成该秩序的各要素或各成员之间的一种互动“关系”，正是这种互动“关系”使得各要素或各成员之间呈现出一种有序的状态。

既然“关系”观念在哈耶克的心智理论乃至其整个理论体系中的地位非常重要，而哈耶克本人又承认，这种观念来源于马赫，这就要求我们向马赫回溯，通过考察马赫来进一步明确哈耶克心智理论的渊源。

1.1.3 马赫及其《感觉的分析》

马赫[1]是科学史以及西方思想史上一个非常重要的转折式人物，他被爱因斯坦尊为相对论的先驱，在哲学上则被视作是沟通孔德的实证论和20世纪初叶的逻辑经验论的桥梁，后者视他为“最好的老师”。（董光璧，1994）不过我们在这里并不试图对马赫进行全面的考察，而只拟就本章论题作相关叙述，且仅限于记载他的主要哲学思想的《感觉的分析》一书——正是这本书直接刺激哈耶克写下了他那篇早期的重要心理学论文，从而形成了《感觉的秩序》的核心观念。

《感觉的分析》最初出版于1885年，此后凡经六次修订，于1911年终版而成今日面目。这部时间跨度26年的著作是马赫哲学思想的集中且成熟的表述。在这部著作的一个注释里，马赫这样谈到了自己的哲学启蒙：

> 我大约十五岁时，在我父亲的图书室里，偶然见到康德的《对任何一个未来的形而上学的导言》，我始终觉得这特别幸运。这本书当时给我留下了强烈的、不可磨灭的印象，这样的印象是我此后阅读哲学著作时始终没有再体验到的。大约两三年后，我忽然感到“物自体”所起的作

[1] 至少在中国大陆学界，马赫是一个遭受了完全不应该的忽视甚至贬抑的思想家，时至今日，研究马赫的中文文献仍然是凤毛麟角。（参见董光璧，1994）

用是多余的。一个晴朗的夏季白天，在露天里，我突然觉得世界和我的自我是一个感觉集合体，只是在自我内感觉联结得更牢固。虽然这一点是以后才真正想通的，但这个瞬间对我的整个观点起了决定性的作用。（马赫，1997，第23页，注释①）

在这里我们发现，这位同样作为启蒙者的哲学家和他的被启蒙者的思想灵感竟然来得如此相似：两个人都是建立在批判前人的基础之上的，一个扬弃了康德，另一个扬弃了康德的批判者，这正体现了思想史的一种前后相继绵延不绝的关系；而且，有趣的是，一个就此形成了《感觉的分析》的核心观念，另一个形成了《感觉的秩序》的核心观念，且都由此奠定了各自一生的哲学基调。就马赫而言，这种基调就是“反形而上学”[1]。

西方哲学史接承柏拉图和亚里士多德的遗风，自中世纪的“唯名论—唯实论”之争，至近代的“唯理论—经验论”的对立，发展出了一套基本的前提性的哲学观念，即“心物二元论”。虽然以笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎等为代表的唯理论与以洛克、休谟、贝克莱等为代表的经验论各执一词，但他们只是倚重各有不同而已，他们共同的哲学预设都是心物的二元对立。尽管康德的哲学使命定位于唯理论和经验论的综合，但在马赫看来，其现象与本体的二分仍旧逃脱不了心物二元论的窠臼，尤其是“物自身”，更被视作是一个“怪诞的哲学观念”（马赫，1997，第5页）。此后唯物主义与唯心主义两个阵营就客观与主观、物质与意识等的争论，在马赫看来其宿命也不过如此。[2]

---

〔1〕这也是后来的逻辑经验主义乃至整个分析哲学和语言哲学的基本格调。

〔2〕在《感觉的分析》中，马赫虽然没有对心物二元论及其历史作集中的分析和批判，但他的一些零散的攻击足以表明这种态度。罗伯特·弗里斯甚至认为：“在众多反对二元论的著名革命者中，马赫是第一人。”（Vries，1994，p.316）

所有这一些都被马赫斥之为"形而上学"。在他看来，这种形而上学必然"会遇到两无一可的难题：或是必须将一个包罗不可知之物的世界与自我对立起来（这是十分无聊和无益的），或是把包括别人的自我在内的全世界认为都包括在我的自我里（这是人们很难当真同意的）"。（同上，第22页）而且，这种形而上学还有一个致命的缺陷，即违背了"思维的经济性"原则。这一原则类似于"奥卡姆的剃刀"，它要求我们的思维和理论架构尽可能"经济"，尽可能简单明白，同时能够尽可能明确地解释经验事实。传统的形而上学却反其道而行之，它总是使用一些虚构杜撰的概念，比如"心"与"物"、"思维"与"存在"、"物质"与"意识"、"主观"与"客观"等，人为地制造一些"假问题"。在马赫看来，这种形而上学带来的直接后果是：它破坏了思维和理论的统一性，把实在世界和感觉世界人为地割裂开来；而且它也妨碍了科学的统一性，在科学诸领域，如物理学与心理学之间，制造了不可逾越的鸿沟。总之，"一切形而上学的东西必须排除掉，它们是多余的，并且会破坏科学的经济性。"（同上，第二版序言）"科学的任务不是别的，仅是对事实作概要的陈述。现在逐渐提倡的这个崭新见解，必然会指导着我们彻底地排除掉一切无聊的、无法用经验检查的假定，主要是在康德意义下的形而上学的假定。"（同上，第四版序言）《感觉的分析》就奠立在这样一种"反形而上学"的基调之上。

在上述"反形而上学"基调之上，马赫试图进一步用他的"要素一元论"来代替传统的心物二元论。在马赫看来，"心理的东西和物理的东西之间决不存在不可逾越的鸿沟"（同上，第238页），"整个内部世界与外部世界，就都是由少数同类的要素所构成，只不过这些要素的联结有暂有久罢了。通常人们把这些要素叫作感觉。"（同上，第17页）"这些要素——在迄今尚未进一步加以分解的意义上的要素——是构成物理的

(同时也是心理的)世界的最简单的基石。"(同上,第 33 页)这样,在马赫那里,整个世界就被统一于感觉要素。至于人们通常说的"物"与"心"(或"自我"),亦即"物质"与"意识"、"存在"和"思维"、"客观"和"主观"等,不过是各种感觉要素的"相对稳定的复合体"罢了。这样一来,心物二元论得以立论的基石就被马赫排除掉了:人的心智和外部世界不再被视作是两个独立存在的实体世界,它们在本质上是性质完全相同的,即都是感觉要素的复合体。

然而,在用(感觉)要素一元论代替心物二元论之后,这个世界会不会变成混沌一团,变成一堆乱得无法解开的要素网呢?如果不会的话,那么心理的东西跟物理的东西如何区分呢,毕竟它们不是同一个东西?对此,马赫的回答是他的"关系说"。在马赫看来,"物理的东西和心理的东西的区别仅仅在于它们的依存关系的不同。"(同上,第 41 页)或者更明确地说是,作为世界共同要素的感觉的联结方式的不同决定了物理事物和心理事物的不同,相形之下,"各种不同的要素依存关系是实质性的东西"(同上,第 45 页)。这样马赫就给我们描述了一个大致的世界图景:世界——包括物理的和心理的事物——是由同类的感觉要素及其复合体构成的,而感觉要素的不同联结方式,或者说它们之间的相互依存关系的不同,决定了世界的多样性和复杂性。"照这样看,我们就见不到……物质世界和精神世界之间有以前所指的那种鸿沟了。"(同上,第 13 页)"我所见到的并不是心理的东西和物理的东西的对立,而是这些要素的简单的同一性。在我的意识的感性范围内,每种对象都是物理的,同时也是心理的。"(同上,第 35 页)

于是,一个统一的世界在马赫那里就形成了。由此,我们的思维可以变得更"经济",我们再也不用去思考那些基于心物二元论之上的无意义的形而上学的假问题了。科学的任务也变得更为明确,因为既然世界统一于感觉要素,而不同的只是

感觉要素之间的联结方式或相互依存关系，那么“一切研究都是要探知这些要素的联结方式”（同上，第 17 页）。同时，既然物理世界与心理世界之间并不存在不可逾越的鸿沟，那么科学的各领域就可以统一起来，因为“在物理学领域和心理学领域里，并不是题材不同，只是探求的方向不同罢了”。（同上，第 13 页）总之，“如果我们将整个物质世界分解为一些要素，它们同时也是心理世界的要素，即一般称为感觉的要素，如果更进一步将一切科学领域内同类要素的结合、联系和相互依存关系的研究当作科学的惟一任务，那末，我们就有理由期待在这种概念的基础上形成一种统一的、一元论的宇宙结构，同时摆脱恼人的、引起思想紊乱的二元论。”（同上，第 240 页）

最后，我们还可以提及马赫的“心物平行论”，这可作如是引述：

> 这样，我们就可以为感觉的研究建立起一条指导原理。这条原理可以叫做心理的东西和物理的东西完全平行的原理。我们的基本观点不承认这两个领域（心理的和物理的）之间有任何鸿沟。按照这个观点，这条原理几乎是当然的原理。……这个一般的假定业已在好多事例中证明是正确的，还可以断定将来在一切事例中都可能是正确的，并且是一切精确研究的必要前提。（同上，第 49—50 页）

与这种“心物平行论”紧密联系的是马赫的“一一对应”观念。按照这种观念，发生在物理世界中的每一事件或变化都可以在心理领域寻找到相应的变化，反之亦然：

> 连续性原理以及充足规定原理显然只有在下列条件之下才能够满足，这种条件就是：我们始终把同一个 N（同

一神经过程）和同一个B（这个或那个感觉）对应起来，并且对于B的每个可观察到的变化都发现N的一个相应的变化。假如B从心理学方面可以分解为一些互相独立的组成部分，那末，只有在N中发现和这些组成部分相当的组成部分，我们才可以心安理得。另一方面，假如觉察到B有不能孤立出现的特性或方面，例如乐音的音高和强度，我们就要预期N也有同样的情形。简言之，对于一切从心理方面可观察到的B的细节，我们都必须追寻与它相对应的N的物理细节。（同上，第48页）

这样，不仅研究物理世界的广义的物理学和研究心理领域的广义的心理学可以成为统一的科学体系，甚至心理学研究本身也会“具有绝对的物理学性质”（同上，第33页），因为“一切心理事实都有物理的根据，为物理现象所决定”（同上，第40页）。所以，“我确实在一切可能的地方，都力求达到物理学的理解”（同上，第187页）。这样，马赫最终走到了哈耶克在《对科学的反动》中所批判的科学主义立场上去了。

1.1.4 从《感觉的分析》到《感觉的秩序》

简要介绍了马赫的基本哲学观念后，我们可以进一步考察哈耶克的心智理论与马赫哲学之间的批判继承关系。为此，我们可以先来看看其他研究者对此的一些评论。

首先，德姆普西（Dempsey，1999）认为，哈耶克的《感觉的秩序》的“直接目的是批判赫尔姆霍茨、缪勒和恩斯特·马赫的实证主义认识论”。在他看来，“哈耶克以马赫的感觉特性的世界作为自己的出发点。……哈耶克和马赫都认为，理解

并不局限于对单个感觉质性的领会。相反，它包括这样的活动，即把感觉质性相互分组。”“不过，马赫关于这种分组活动的观点并不充分。在哈耶克看来，马赫并没有意识到我们的心智的分组活动在我们的理解中所起到的作用。马赫认为，我们观察到的每一事项都可以还原为组成它的感觉特性，而哈耶克认为，感觉特性并没有自明的意义。相反，它们‘只有在关系的给定秩序中才有意义’，这些关系是由我们的心智加于无数感觉经验的混合体之上的。”在这个意义上，哈耶克“拒绝了马赫以及其他实证主义者所持的观点，这种观点认为，我们可以得到纯净的知觉或纯粹的感觉，并由以形成世界的一幅客观图景”。

巴利·史密斯（Barry Smith，1997）则认为，“马赫的哲学以这样一种观念为中心，即世界由‘要素’构成，这些要素的联结模式不断变化。……然而，对马赫而言，感觉得以分类的方式与其他种类的要素不同，这并不是因为它们内在的东西，而完全是依据它们与其他要素之间的关系……”而“深受马赫影响的一位思想家是哈耶克，他的心理学的核心思想实际上直接得自这位老哲学家”。甚至，“这部著作（即《感觉的秩序》。——笔者注）的主要论题确实是马赫本人关于感觉的性质和地位的论题的颇有抱负的拓展。”只不过“当马赫把心智看作是感觉的秩序（因而，用 Smolensky 的术语来说，在‘符号’的层面上也是特有‘心智’实体的秩序）时，他还只是站在关联主义的门槛上，而哈耶克跨越了这道门槛，把心智特性看成是发生在神经刺激的次符号领域的事件的关系特征”。当然，哈耶克与马赫之间也有不一致之处，那就是：“与他的前辈相反，哈耶克并不关心‘原子论’或‘要素论’的问题。……按照哈耶克的观点，感觉没有绝对的质性。”

罗伯特·弗里斯（Vries，1994）也认为，“哈耶克的《感觉的秩序》以马赫的感觉世界作为起点。”但哈耶克“通过批

判马赫的心智和知觉的哲学发展了自己的观点”。弗里斯列举了他们之间的四点主要不同：（1）“不像马赫，他（即哈耶克。——笔者注）区分了现象秩序和物理秩序”，而且，“与马赫持一种感觉—材料本体论相反，他（大概是受他所处时代的科学发展的影响）把世界看成是由在功能上相互联系的事件构成。因此他的本体论是一种事件本体论（event ontology）。”（2）“哈耶克没有接受马赫的中立一元论”；（3）在马赫那里，“对世界由以构成的（感觉）要素之间的功能关系进行描述是科学的目标”，而哈耶克认为，应该“将科学的目标从描述扩展为解释”；（4）“马赫视感觉要素在终极意义上是给定的。它们是科学不得不寻求的基础材料。”而在哈耶克那里，“人的心智是一个主动的分类系统。新输入的信息迫使人的心智改变自身，并因此对现象实在进行再分类。哈耶克甚至认为，人的心智的再分类反应能够引起新种类的感觉和情感的出现。”

最后，我们来看看约翰·格雷的观点：

> 哈耶克得自马赫的益处与其说在于知识论，不如说在于两个人对某种传统形而上学问题所持的态度。我已经谈到，哈耶克从根本上否认休谟和马赫的这样一个看法，即人的知识可以在基本的感觉印象的基础上进行重构。哈耶克在他的著作中始终认为这样两点是不一致或行不通的，即知觉理论中的现象论还原主义方案和心智哲学中的行为主义。因而，在哲学的这些领域，哈耶克的著作与那种为了统一科学的典型的实证主义野心格格不入。同时，尽管哈耶克从未接受维也纳学派的信条——形而上学言述在字面上是无意义的，他也经常发表这样的看法，即许多传统形而上学问题表达的是“伪问题”。
>
> …………
>
> 那么，哈耶克的思想有马赫式的实证主义一面，这并

不在于其心智或知觉理论，而在于他对传统形而上学问题所持的态度，这种态度是消解性和收缩性的（dissolutionist and deflationary）。不过与实证主义相关联的还有另外一点。尽管哈耶克反对任何类型的还原主义（不论是感觉主义的还是物理主义的），当他宣称"心智因而是存在于物理世界的一个特殊部分——这一部分就是我们自身——之中的秩序"时，他好像是持一种一元论的本体论。在这里哈耶克好像收敛了那种他在马赫的精神中对之表示赞赏的形而上学的中立姿态，但这种表面现象也许不是真实的。有许多迹象表明，当哈耶克否认任何关于事物性质的终极二元论时，他并没有落入本质或自然事物的俗套，而只是认为（其方式很像美国的实用主义哲学家蒯因），在我们的经验中没有什么能够迫使我们采纳心智或自然实体的观念。就我所知，尽管哈耶克在这一问题上从未明确表态，他的思想的整个要旨倾向于一种蒯因式的实用主义本体观。就他对形而上学和本体论的终极问题所持的怀疑主义和实用主义态度而言，哈耶克跟许多实用主义者，而不是跟康德的批判哲学，站在了一起，尽管实用主义者自己有时也宣称（多少有某种理由），他们在沿着康德的足迹前进。（Gray，1984/1998，pp.8—10）

以上几人的评论表明，如下几方面是大家共同感兴趣的问题：（一）关联主义（connectionism），或者说对"关系"观念的强调。除了格雷没有提及外，其他三人都一致认同，在这一点上马赫是哈耶克的起点。尤其是巴利·史密斯的说法，更为明确而肯定。（二）还原主义。几乎所有人都认同，哈耶克没有接受马赫的具有还原主义倾向的"要素一元论"，这种还原主义——用马赫本人的说法——认为，"复合体分解为要素，即

它们的最后组成部分，也就是到目前为止我们不能再作进一步分解的成分。”（马赫，1997，第4页）（三）实证主义。在这一点上德姆普西跟格雷的观点似乎并不完全一致。在德姆普西那里，马赫的实证主义与哈耶克对立起来了，前者是后者批判的对象。格雷的态度则显得有所保留，一方面，哈耶克拒绝马赫的那种要为科学寻求并建立统一基础的实证主义雄心，另一方面，哈耶克本人也具有某种实证主义的倾向，只不过这种倾向具有怀疑主义或实用主义的性质，其落脚点在于反形而上学。（四）本体论。关于这一点，弗里斯与格雷的观点也显得不相一致，前者把哈耶克归结为一种事件本体论，后者则认为哈耶克在这一点上也持怀疑主义和实用主义的态度。当然，他们的观点也有相似的地方，即都认同哈耶克没有接受马赫的感觉要素本体论（格雷在这一点上虽然没有明示，但他关于哈耶克反还原主义的态度似乎支持这一点）。

在笔者看来，上述评论者就第（一）和第（二）点作出的评论无疑值得肯定，即哈耶克放弃了马赫的具有还原主义倾向的要素一元论，只是继承和发展了他关于“关系”的观念——至于这种观念是否适合称作“关联主义”则另当别论[1]。这不仅与克鲁维尔在《感觉的秩序》一书“导论”中的说法相一致，而且也与前文所引哈耶克本人的叙述相一致。[2]不过，当

---

〔1〕 哈耶克本人在《感觉的秩序》中讨论对他的理论的验证时提到了“关联主义”，或者用他本人的说法是“老关联心理学”(the old association psychology)。在他看来，尽管他的理论“在努力把所有心智过程描述为经验在某些要素之间建立的关联这一方面与关联主义是一致的”，但“它与它（即关联主义。——笔者注）是不同的，这在于，它并不认为要素——这些关联得以在它们之间建立起来——自身就具有心智的特征。相反，它视它们为物质事件（material events），这些物质事件只有通过那些关联才得以在一种新的秩序中被整理，在这一秩序中，它们才获得具有心智事件之特征的明确意义”。(*SO*，7.16)

〔2〕 约翰·格雷作为对哈耶克研究影响很大的一位研究者，竟然没有注意到这一点，是令人遗憾的。

巴利·史密斯说“哈耶克心理学的核心思想实际上直接得自这位老哲学家”，以及“这部著作的主要论题确实是马赫本人关于感觉的性质和地位的论题的颇有抱负的拓展”时，这种解释似乎有点“过度”。因为《感觉的分析》和《感觉的秩序》这两本书的主题定位是根本不同的，这种不同可以结合对“实证主义”和“本体论”的评论给出。

在某种意义上，马赫的还原主义和实证主义倾向与他的感觉要素本体论之间是相互联系的。正是对以心物二元论为基础的传统形而上学及其造成的科学分裂的不满，促使马赫建立了要素一元论。同时，正是基于这种要素一元论，马赫相信，既然作为科学研究对象的整个世界（同时包括最广泛意义上的物理世界和心理世界）都可以最终还原为同性质的感觉要素，那么这就为一切科学领域内的经验实证提供了可能，从而科学的统一也就成为可能。就这一点而言，上述几位评论者对马赫的评论基本上都可以接受。但把目光转向哈耶克时，如下两点值得进一步辨明：

第一，当格雷评论哈耶克一方面拒斥马赫的统一科学的实证主义雄心，另一方面又持有一种怀疑主义或实用主义的实证主义态度时，笔者以为，如果接受格雷的前提，即如果承认反形而上学在格雷的意义上成其为一种怀疑主义或实用主义的实证主义的话，那么格雷的说法是有道理的。但值得指出的是，格雷的这种评论实际上基于哈耶克一生的理论著述，这种评论适合于哈耶克的整个理论体系，尤其适合他主要体现在《对科学的反动》中的反科学主义（anti-scientism）态度，以及主要体现于《法律、立法与自由》中的反实证主义法学的态度。不过，就哈耶克的心智理论以及作为其主要载体的《感觉的秩序》而言，我们不太适合仅仅在实证主义和反实证主义的论述框架中来理解。一个合适的角度也许是：我们仍旧得回归哈耶克本人的评价，即以《感觉的秩序》为代表的心智理论是他整

个理论体系中其他一些核心观念，如自生自发秩序、文化进化、复杂现象理论等的最初发源地。——“它是我非常年轻时所产生的一个观念的结果，那个时候我还不知道自己究竟是要做一名经济学家还是一名心理学家。但是，尽管我的工作引导我离开了心理学，当时形成的基本观念仍旧占据着我的头脑。它的纲要逐渐发展，而且在处理社会科学方法的问题时它被证明非常有用。最后，正是对社会理论的逻辑特征的关注，促使我再次系统整理了我在理论心理学方面的思想。”（SO，pref.）

第二，就本体论而言，马赫的《感觉的分析》的观念基础是一种典型的本体论框架。在他那里，虽然心物的二元对立被感觉要素的一元论所代替，但这只是以一种本体代替另外两种相互争论的本体而已。在这个意义上，如果本体论言述本身仍可以归之于某种形而上学的话，那么马赫实际上并没有完全摆脱他所批判的对象，他的基本言述方式仍旧植根于西方自古希腊以降的传统形而上学之中。但这对于哈耶克又如何呢？前文我们提到，克鲁维尔认为哈耶克的心智理论代表着一种从“实体”观念向“关系”观念的转变。这种转变是不是意味着哈耶克在放弃马赫的要素一元论的同时，实践着一种与传统形而上学（或至少是一种以本体论言述为核心或基础的形而上学）的决裂呢？要回答这一问题，我们必须提及哈耶克在“物理世界”与“现象世界”或“物理秩序”与“现象秩序”（抑或“心智秩序”）之间作出的区分。（参见*SO*，1.6—1.21）在作这种区分时，哈耶克提到，“依据（心智）质性之间的相互关系对它们作出的任何探讨，都必然局限于心智事件的领域，这种探讨不可能提供一座桥梁，以从心智事件引向物理事件。”（SO，1.107）或如格雷所引述的，“对于我们来说，心智必定永远属于它自己的领域，这一领域我们只能通过直接的经验加以认识，而不可能对之作出完全的解释，或将之‘还原’为其他什么东西。”（SO，8.98）笔者猜测，正是这一点促使格雷得出前

文已作引述的结论："哈耶克的思想在最重要的方面是康德主义的，这在于他否认我们有能力认识物自身或世界自身。"[1]但这是不是意味着哈耶克在向以"实体"观念或本体论言述为典型特征（之一）的传统形而上学复归呢？是不是哈耶克又重新扛起甚至照搬了康德的古典批判大旗呢？关于此，一个令初读者多少感到奇怪的事实是，哈耶克在作这种典型的类似康德的二分时，竟然丝毫没有提到这种二分的始创者康德本人。而且，尤其有意思的是，哈耶克在晚年谈到格雷对他的康德主义诊断时，竟然这样说道：

> 你知道约翰·格雷写的那本关于我的书。当然，他把我解释成一个康德主义者。开始我倾向于说，"你夸大了这种影响。我从未仔细研究过康德。"但事实是这样的，在最关键的年龄段，比如说 20 岁或 21 岁，我对一个同代的名叫 Alois Riehl 的康德主义者的著作非常着迷，这个人写了一部很棒的批判性著作，以及两部还算受欢迎的导论性作品。我想我所知道的康德哲学在很大程度上来自一名康德主义者。因此，我首先对格雷说，不，我对康德了解极少，不足直接为此辩护。然后我不得不承认，我间接地得到了很多。（Hayek，1994—b，pp.143—144）

[1] 格雷的这一结论是解释"过度"了。因为哈耶克在物理世界与现象或心智世界之间作出区分并不意味着他回归了康德式的本体与现象的二分，而且这种区分也不意味着哈耶克接受了康德式的不可知论。相反，哈耶克作出这种区分的目的只在于强调现象或心智世界与物理世界"不同"，因而不可以像马赫那样把现象或心智秩序还原为物理秩序。而且这种物理世界或物理秩序也没有康德意义上的不可知性，它是物理科学的对象，在物理的意义上是可以进行科学考察的。当然，笔者指出这一点并非要全盘否认格雷对哈耶克作出的康德主义诊断。事实上，除了在关于"物自身"和不可知论这一点上格雷显得有点解释"过度"外，他就哈耶克关于人的心智的能动作用等方面所作的康德主义解释还是有一定道理的。（参见 Gray，1984/1998，esp.pp.4—8）

据此，笔者猜测，哈耶克在作这种类似康德的二分时似乎只是借用了他从 Alois Riehl 那里得来的概念，并根据自己的理论需要将康德的“本体世界”改换成了自己的“物理世界”，而并没有考察康德的这种二分在西方哲学史上所掀起的波澜，甚至都没有追溯他的启蒙者马赫在批判康德时所基于其中的哲学背景[1]。如果这种猜测成立的话，那么余下的问题是：这种概念的借用是不是意味着哈耶克也继承了概念背后的实质精神呢？是不是他又在回归传统形而上学中的本体论言述呢？答案是：否。在这一问题上，格雷似乎陷入了矛盾：一方面，他有意无意地把哈耶克拉入了康德式的“物自身”的言述轨道，另一方面他又确实注意到了，当哈耶克宣称“心智因而是存在于物理世界的一个特殊部分之中的秩序”时，他并不是持一元论的本体论立场。就格雷的这种矛盾而言，笔者以为，我们必须摒弃格雷的第一种做法，只能取其第二种解释，如果这种解释意味着哈耶克也放弃了传统形而上学中的本体论言述的话。事实上，哈耶克的这种态度是比较明显的，这不仅仅体现为格雷所举证的“哈耶克也经常发表这样的看法，即许多传统形而上学问题表达的是‘伪问题’”，而且在《感觉的秩序》中哈耶克也对这种形而上学式的“伪问题”作了毫不掩饰的回避。例如，哈耶克在开篇介绍自己的论题时谈到了为马赫所弃的心物二元论问题：“我们的问题在过去得以讨论的传统题目是：心与物之间或心智事件与物理事件之间的‘关系’。”（SO，1.2）但他随即说道：“尽管这些表述指出了探究的一般领域，但它们实际上不能明确我们想要知道的究竟是什么。在我们能够成

---

[1] 有必要记住这样一点：哈耶克接受马赫的启蒙时——尽管已经历了战争的洗礼——还只是二十出头，而当他真正开始自己的思想事业时却多少不得已选择了经济学，并且，此后直到重新思考《感觉的秩序》的核心问题之前其主要身份是一名职业经济学家，尽管在这期间他已经开始思考社会科学的方法论问题。

功询问两类事件如何相互联系（或相互关联）之前，我们必须对它们得以区分的独特属性有一个清楚的观念。对心物问题进行任何有成效的讨论的困难，主要在于确定究竟是我们的知识的哪一部分，能够适当被称作关于心智事件的知识，以与我们对物理事件的知识相区别。”（Ibid.）所以，“我们首先将试图回避这一一般问题的至少一些困难，以集中于一个更明确更具体的问题。我们将问，在中枢神经系统的不同部分传导的生理脉冲，在其功能性意义方面，如何以这样一种方式相互区别开来，以至它们的（神经）效应能够以同样的方式相互区别，而通过这种方式，我们知道不同感觉质性的效应也相互区别。”（*SO*，1.3）又如，哈耶克在初步区分了“现象秩序”和“物理秩序”之后，随即作了这样的说明：

> 重要的是，不要把现象秩序和物理秩序之间的这种区分与这两者之间的任何一个和在普通语言中被描述为“实在”世界的东西的区分等同起来。我们所关心的对立并不在于“现象”和“实在”之间，而在于各种事件对各自的以及对我们的效应之间的不同。在我们必须考察这些问题的层面上，“实在”这个术语是否仍旧具有任何明确的意义的确是可疑的。无论如何，就我们讨论的目的而言，我们的兴趣并不在于某物“是”或“实在是”什么（无论这意味着什么），而仅仅在于，某一特殊对象或事件如何与其他属于同一秩序或论题域的对象或事件相区别。看来，“X 是什么？”这样的问题只有在一个给定的秩序中才有意义，并且，在这一限度之内，它总必须指涉一个特殊事件与其他属于同一秩序的事件之间的关系。（*SO*，1.11）

显然，这段文字明确支持了前引克鲁维尔所作的评论，即哈耶克毫不含糊地放弃了“实体”的概念，而转向了对“关系”的描述或解释。在这个意义上，尽管马赫是哈耶克心智理论的灵感来源，甚至作为这种心智理论之核心的“关系”观念也得自马赫，但哈耶克与马赫的理论各自在哲学上的基本定位是根本不同的，前者在某种意义上仍旧是它自己所批判的传统形而上学的本体论言述的延续，后者则从根本上放弃（或悬置）了这种言述。在这一点上，虽然格雷评论说哈耶克“从未接受维也纳学派的信条——形而上学言述在字面上是无意义的”，但看来他从马赫那里接受的反形而上学启蒙，以及后来跟卡尔·波普尔等人的多年交往，使他多少不得不怀疑这种传统形而上学的本体论言述是否“仍旧具有任何明确的意义”。

总之，以上论辩旨在说明，尽管弗里斯试图把哈耶克的理论归结为一种事件本体论，也不管哈耶克在其整个理论体系的其他方面是否彻底摆脱了传统形而上学的言述方式[1]，就本章论题而言，若把哈耶克的心智理论纳入马赫式的本体论言述框架，这是不合适的。或者退一步说，如果哈耶克的心智理论仍旧带有任何本体论的色彩或倾向的话，那么这在哈耶克那里只是为了理论架构的方便，于其实质观念意义不大。[2]

最后，除了上述关联主义、还原主义、实证主义和本体论

---

〔1〕有一些批评者认为，哈耶克在为个人自由进行辩护时，其言述方式具有我们一般归之于传统形而上学的本质主义、基础主义和普遍主义的特征。参见 Rowland, 1987; Espada, 1996; Crowley, 1987; Allen, 1998。

〔2〕哈耶克在《感觉的秩序》中一再提到，他的理论出于方便建构的考虑，实际上是作了简化的。比如，《感觉的秩序》的考察对象尽管在文本上主要集中于感觉秩序，但它真正要解释的是整个心智秩序的形成和进化的原理或机制，感觉秩序实际上不过是整个心智秩序的一个范例而已。（参见 *SO*, c.IV, sect.8）又如，哈耶克在《感觉的秩序》的末尾重新讨论心物二元论时，实际上拒斥了二元论的本体论地位，但另一方面，如约翰·格雷指出的，他承认的不过是二元论对于我们理解周遭世界的“实用”价值。（参见 *SO*, c.VIII, sect.7）

的问题外，我们还可顺便提及，哈耶克对马赫的以心物平行论为依托的“一一对应”观念也进行了批判，而且这种批判也是刺激哈耶克写作《感觉的秩序》的原因之一。前文提到，在马赫那里，物理世界和心理世界被看作是两个相互平行的领域，这两个领域之间存在着某种一一对应关系：发生在物理世界中的每一事件都可以在心理领域找到相应的变化，反之亦然，心理领域的每一变化都必须追溯到物理世界中的相应细节。在《感觉的秩序》中，如德姆普西所说，哈耶克对马赫的这种实证主义认识论进行了批判。在哈耶克看来，物理秩序与心智秩序之间的这种“一一对应”关系是不存在的（*SO*，1.42），并且哈耶克还视这种观念为妨碍人们理解心智秩序之性质的“主要障碍”（*SO*，2.12）。于是哈耶克明确诉诸了“关系”观念。至于这种“关系”观念的具体内容，我们将在后文加以陈述。

第 2 章

哈耶克心智理论的基本观念

1.2.1 现象秩序和物理秩序的区分

在哈耶克心智理论的基本观念中，首先是他对现象秩序（the phenomenal order）和物理秩序（the physical order）的区分。在笔者看来，理解这一区分是理解哈耶克整个心智理论的一个关键切入点。因为这一区分不仅进一步明确了哈耶克与马赫之间的渊源（准确地说，它体现了哈耶克对马赫的感觉要素一元论和心物平行论的反叛），而且更重要的是，哈耶克在这种区分的基础上通过对心理学任务的再考察，开始直接引入了他自己的问题，同时初步提示了解决问题的可能途径。

我们已经知道，为了反对传统的心物二元论，以及清除它给科学发展带来的迷误，马赫提出了感觉要素一元论和心物平行论。尽管从哲学史的角度来说，马赫的这种哲学观念曾在 20 世纪初叶影响深远，而且哈耶克本人也曾谈到，在那个时候马赫的思想是“哲学讨论的主要焦点”，许多人，包括

他自己，都深受其影响。但另一方面哈耶克认为，马赫的感觉要素一元论和心物平行论具有一种典型的还原主义倾向。这是因为，既然物理世界和心理世界之间不存在鸿沟，而统一于感觉要素，且在两个世界之间存在着某种平行或一一对应关系的话，那么我们就可以把心理事物还原为物理事物，甚至可以把心理学本身还原为一门广泛意义上的物理科学。

另外，这种马赫式的一一对应观念给心理学带来的一个直接后果就是，它使得人们把目光局限于物理世界，试图从物理事物中寻找到某种绝对的性质，认为是这种物理意义上的绝对性质决定了人的感觉乃至整个心智活动。因为按照这种观念，人的神经和感觉系统只是一个被动的接受器，它们接受外物的这种绝对性质，从而产生感觉，并通过神经纤维传送到中枢神经系统，在那里各种感觉材料被加工整理，最终形成思维和其他心智活动。[1]不仅如此，人的神经和感觉系统本身也可以归结为一种物理结构，通过解剖和生理学研究，人们可能在物理意义上揭示出神经和感觉系统加工整理感觉材料的生理机制。这样，通过对外物的物理性质和人的神经和感觉系统的运作机制的研究，最终人们就可能“科学地”解释人的整个心智活动。

上述思维方式是自牛顿物理学成功建立以来的一种典型的科学主义态度，这种态度或思维方式不仅影响着科学理论的发展，而且也影响着人们对整个世界以及人自身的理解。然而哈耶克认为，这种思维方式达致的世界图景必定是一幅物理主义

---

〔1〕 哈耶克在《感觉的秩序》的第一章第八节批判了自约翰·洛克发轫，然后在威廉·詹姆斯那里得到具体阐发的“感觉的‘绝对’性质说”。按照哈耶克理解，这种“感觉的‘绝对’性质说”正是“一一对应”观念的产物。参见*SO*，c.I，sect.8。

滥觞的机械图景。[1]鉴于马赫的感觉要素一元论和心物平行论或一一对应观念所带来的这种恶果，哈耶克认为，我们有必要重新理解心理世界和物理世界之间的关系。这就是促使哈耶克区分现象秩序和物理秩序（即心理世界和物理世界）的直接动因。或者可以这样说，哈耶克作出这种区分的直接目的就是要排除马赫把心理科学（也就是哈耶克在《对科学的反动》中所指的“社会科学”）还原为物理科学的那种做法的哲学根基。

在《感觉的秩序》的第一章第2节，哈耶克直接区分了两种秩序：“至少存在两种不同的秩序，在其中我们对周边世界的对象加以整理或分类：一种是我们的感觉经验的秩序，在这种秩序中，事件得以分类所依据的是它们的感觉性质（sensory properties），如颜色、声音、气味、触觉等等；另一种秩序既包括这同一些事件，也包括其他事件，但它视它们相似或不同所依据的是它们（与其他事件一起）产生另一些相似或不同的外部事件。”（*SO*，1.7）“我将总是使用‘现象的’和‘物理的’这对术语，分别指谓通过感觉质性（sensory qualities）得以被感知的事件的秩序，和专门以其相互关系加以定义的事件的秩序。”（*SO*，1.10）根据这种界定，所谓现象秩序指的是“感觉质性”的秩序，而物理秩序指的是“物理事件”自身的

〔1〕这种科学主义正是哈耶克在《对科学的反动》中着力批判的对象。在某种意义上，《对科学的反动》一书是这种反科学主义立场的宣言书。同样，这种反科学主义立场也体现在他同年出版的《感觉的秩序》之中。只不过与《对科学的反动》（反科学主义是《对科学的反动》的单刀直入的主题，而且这部著作重在批判，不在建构，甚至在某种意义上，这种立场本身成了其立论的根据）不同的是，在《感觉的秩序》中，反科学主义立场恰恰是哈耶克心智理论的一个结论。正是对人的心智秩序之形成和进化的考察，促使哈耶克为人的理性划定了其自身不可逾越的限度。就此而言，《对科学的反动》的最终依据也在《感觉的秩序》之中。而且，尽管我们承认马赫是哈耶克“关系”观念的起点，但在《感觉的秩序》的末尾我们看到，正是马赫的这位继承者判定了马赫的雄心——统一科学——不可能成功。（参见*SO*，8.88；8.95）

秩序。当然，这种界定还不足以使我们明确这两种秩序的含义，但在进一步解释这种含义之前，我们需要说明如下几点：

一、如上一章指出我们不适合在本体论言述框架中来讨论哈耶克的心智理论一样，我们也应避免对这两种秩序的区分作一种囿于本体论言述的理解。哈耶克的这种区分不是传统形而上学的实体意义上的区分，他也无意讨论这两个世界究竟哪一个更真实或更具体。（参见*SO*，1.11—1.12）相反，他作这种区分更多地是为了理论架构的方便，或如格雷所理解的(Gray，1984/1998，pp.8—10)，是出于一种"实用"上的考虑。实际上，哈耶克真正关心的始终不是"X 或 Y 是什么?"这样的问题，而是"X 和 Y 之间的关系是什么?"或"X 与 Y 如何不同?"这样的问题。其中第一种言述方式（"X 或 Y 是什么?"）在某种意义上可以看作是一种以实体观念为核心或基础的本体论言述方式，在这种言述方式中，X 和 Y 在一定程度上被当成了某种实体意义上的东西。在后两种言述方式中，X 和 Y 的实体意义多少被悬置了，其言述的重点并不在于 X 和 Y 本身，而在于 X 和 Y 之间的某种"关系"。哈耶克的这种基本言述方式的转变正是克鲁维尔所指的从"实体"观念向"关系"观念转变的实质所在，这种转变也体现于《感觉的秩序》的始终。

二、哈耶克作这种区分的主要目的在于强调现象秩序和物理秩序相互"不同"[1]。（*SO*，1.42）即使"这两种秩序在一定程度上彼此相似"，这也"千万不能模糊了这一事实，即它们是独特而不同的秩序"。（*SO*，1.45）哈耶克之所以强调这两

[1] 这种相互"不同"不是传统形而上学意义上的相互"独立"。后者是要把现象秩序或心理世界从物理秩序或物理世界中"独立"出来，将这两种秩序或两个世界看作是两个相互"独立"的实体，它们之间的关系或者是相互平行的，或者是一者隶属于或派生于另一者。

种秩序相互“不同”，是因为他要排除马赫的还原主义倾向——按照这种还原主义，心理科学被化约成了物理科学，这实际上取消了心理科学本身。

三、哈耶克作出这种区分的目的也在于强调，在这两种秩序或两个世界之间并不存在马赫式的一一对应关系。（参见*SO*，1.9）

最后，我们还可顺便提一下哈耶克所使用的术语的问题。尽管哈耶克明确说明他着意于使用“现象的”和“物理的”这两个术语来界定两种秩序，但他没有区分“现象的”和“心智的”（mental）这两个术语，在他那里，所谓“现象秩序”就是指人的“心智秩序”。同时，哈耶克也经常使用“世界”这一概念来表述“秩序”概念。这样，“现象秩序”、“现象世界”、“心智秩序”、“心智世界”，以及他沿袭马赫的表述所使用的“心理秩序”、“心理世界”等，实际上都是指同一个东西，而“物理秩序”和“物理世界”表达的也是同一个意思。

1.2.2 心理科学的任务

在区分现象秩序和物理秩序的基础上，哈耶克进一步区分了心理科学和物理科学的任务。在他看来，“物理秩序和现象秩序之间的关系引出了两个独特但相关的问题。其中第一个问题提出了物理科学的任务，第二个问题造就了理论心理学的中心问题。”（*SO*，1.13）物理科学的问题源于这样一个事实：“对我们显得相似的事物其实并不总是对其他事物显现出相同的方式；或者，在现象层面上相互类似的事物并不必然在物理层面上相互类似，以及，有时对我们显得完全不同的事物其实在物理层面上是非常相似的。”（*SO*，1.14）鉴于此，物理科学应当抛弃现象世界或心理世界，即不去考察我们的感官知觉对

物理事物的反应，也不应当受我们的心理变化的影响，而应将目光专注于物理世界，专门考察外在于心理世界的物理事物之间的“相互依存关系”或“联结方式”。但另一方面问题在于，既然物理世界与现象或心理世界之间不存在马赫式的一一对应关系，或者说物理秩序不同于现象或心智秩序，那么我们就不能够像马赫设想的那样，从物理世界直接推扩到现象世界，不能直接使用物理科学的方法来考察人的心智世界。[1]在这个意义上，物理科学所能给我们解释的始终只是一个不完全的世界，它“即使发展非常完善，也只能对世界作出部分的解释，并必然总是留有未加解释的残余”。（SO，1.19）这样，心理科学的任务就突显出来了：物理科学不能解释的整个现象或心理世界，就是心理科学要考察的对象。具体言之，“心理学的问题是物理科学的问题的反面”（SO，1.21），它解释“这些事件——在其相互关系的基础上它们能够在某种（物理）秩序中被整理——为什么在它们对我们的感官的效应上会显现出一种不同的秩序”。（SO，1.13）或者，“心理学必须从以物理术语加以定义的刺激入手，进而告诉我们，感官为什么以及如何将相似的物理刺激有时分类为相似，有时分类为不同；以及不同的物理刺激为什么有时显得相似，有时显得不同。”（SO，1.21）在这个意义上，“正是因为物理科学已经表明，外部世界中的事物在其对各自的效应上相互区别的方式，并不总是与它们在对我们的感官的效应上相互区别的方式相同，因而，它们为什么对我们显得如此就成为了一个合法的问题，并且还是理论心理学的核心问题。”（SO，1.16）与物理科学的任务相比较，还有一点值得注意，即在哈耶克看来，“心理学必须把现代物理学所描绘的物理世界视作是给定的，并试图重构这样一

[1] 这正是哈耶克在《对科学的反动》中强调社会科学不同于物理科学的最终依据。

个过程，通过这一过程，有机体以一种为我们熟知的方式将物理事件分类成感觉质性的秩序。”（*SO*，1.19）这意味着，与物理科学应当抛弃现象世界相反，心理科学则应从物理世界中退出，将其目光专注于现象世界。由此哈耶克达致了其心智理论的一个前提性的基本观念：这种理论考察的是人的心智世界或广义而言的现象世界，与外在的物理世界无涉。[1]基于这种前提观念，哈耶克认为，“无论我们何时考察经验之间质性的不同（qualitative differences)，我们都是在考察心智事件，而不是物理事件。我们确信为我们所知的许多关于外部世界的知识，实际上是关于我们自身的知识。”（*SO*，1.17）这样，我们的目光就被完全拉回到了我们自身。因为要考察人的心智秩序如何形成和进化，不需要像物理科学那样去研究外物的物理性质，而只需要考察我们自身的心智世界。或者说，心智秩序之形成和进化与外物的物理性质无涉，而在于心智世界内部的某种东西，这就是“关系”。

通过对心理科学之任务的“再考察”，哈耶克不仅彻底摆脱了马赫的还原主义宇宙观，从而把心理科学从物理主义或科学主义的滥觞中解救出来，而且哈耶克由此直接引出了其心智理论或至少是《感觉的秩序》的基本问题。另一方面值得指出，理解哈耶克对心理科学之任务的这种“再考察”的关键，在于首先理解他对两种秩序或两个世界的区分。在某种意义上可以说，正是哈耶克重新把现象或心智秩序与物理秩序区分开来，才给心理科学（或广泛意义上的社会科学）的任务提供了地盘。

---

〔1〕正是这种前提观念使得哈耶克彻底排除了物理世界与心智世界之间的一一对应关系，从而使自己得以与心理学领域中长期囿于一一对应观念的科学主义倾向决裂。

1.2.3 问题的明确及相关辨析

通过考察心理科学的任务，我们已知道心理科学的目光专注于现象世界或现象秩序，抑或人的心理或心智世界。它的核心问题在于，各种（物理）事件"为什么对我们显得如此"，或者，它们为什么，以及如何"在对我们的感官的效应上相互区别"，进而"显现出一种不同的秩序"。就哈耶克的心智理论而言，我们也可以将这一核心问题转述为：心智秩序如何形成和进化?[1]

不过我们的这种转述显得有点匆促。我们还没有解释这样一个问题：既然哈耶克心智理论的核心问题是"心智秩序如何形成和进化"，那么作为这一理论之集大成的著作为什么取名《感觉的秩序》，而不是《心智的秩序》呢？理解这一问题是我们进入《感觉的秩序》的文本的一个关键之点。其答案在于，按照哈耶克的理解，人的心智秩序至少可以分成两个子类，即感觉的秩序和情感的秩序（the affective order），它们共同构成心智秩序的整体。（参见 *SO*，c.IV，sect.8）不过，尽管感觉秩序与情感秩序之间多少存在不同（主要在于前者涉及空间，后者则否，参见 *SO*，4.67），但它们形成和进化的原理或机制却是完全相同的。（*SO*，4.67）或者可以这样说，尽管心智秩序作为一个整体可以细分为感觉秩序和情感秩序，抑或其他，但其形成进化的原理或机制却只有一个。这意味着，只要解释了感觉秩序的形成进化过程，实际上就解释了情感秩序的形成进化过程，进而就解释了整个心智秩序的形成进化过程。

---

[1] 可顺便提及，相对于哈耶克的社会理论而言，我们实际上也可比附说，哈耶克社会理论的核心问题在于：社会秩序如何形成和进化。

这就是导使哈耶克将其著作取名为《感觉的秩序》而不是《心智的秩序》的理由所在。实际上，哈耶克在《感觉的秩序》中主要探讨的只是整个心智秩序的一个子类或一个个案，只不过他认为通过考察这个子类或个案就可以解释整个心智秩序的形成进化原理。

也可顺便提及，哈耶克之所以选择感觉秩序而不是情感秩序作为考察对象，也许是因为感觉秩序作为一个子类或个案似乎比情感秩序更容易着手讨论。因为感觉秩序的对象，如时间、空间、颜色、气味、明暗、广度、深度等，比情感秩序的对象，如爱、恨、悔、怨等，相对显得更明确，更易于为人所理解。在这个意义上，哈耶克选择感觉秩序作为考察对象也是为了简化理论的建构，其效果却没有因此而减弱。在哈耶克看来，这种简化的理论建构完全可以解释整个心智秩序形成和进化的原理和机制。[1]

另外，尽管心智秩序和感觉秩序在概念上存在这种区别，但因为它们形成进化的原理和机制完全同一，哈耶克在《感觉的秩序》中实际上没有明确区分这两个概念，而是经常将它们并提。因而在一种近似的或模糊的意义上，哈耶克所指的感觉秩序大致就相当于整体的心智秩序。进而，既然如前文所提及的，哈耶克没有明确区分“现象的”和“心智的”这两个术语，其“现象秩序”实际上指的就是人的“心智秩序”，那么通过这里的解释我们也可以认为，在哈耶克的文本中，“感觉的”和“现象的”或“心智的”的这几个术语也可以不作明确区分，它们都在近似的意义上指谓同一者。关于这一点，哈耶

[1] 哈耶克在《感觉的秩序》中解释的原理或机制，恰恰更适合于我们用来解释非感觉秩序，更适合于我们理解感觉经验之外的其他心智现象，如情感、习俗、规则等（当然，感觉秩序与非感觉秩序如情感秩序之间似乎并不可截然分开）。在这个意义上，《感觉的秩序》实际上在人的心智的微观层面上解释了宏观的社会秩序形成和进化的基本原理和机制。

克本人做过这样的提示："有时候我们会把'感觉的'这一术语与'现象的'等同使用，尤其是在——如本书题名所示——'感觉的秩序'这一短语之中。"（*SO*，1.10）

这样一来，哈耶克心智理论的核心问题，即心智秩序如何形成和进化，就可另作其他表述。比如，既然心智秩序与现象秩序等同，那么我们也可以说，哈耶克所要考察的是现象秩序如何形成和进化。相对于《感觉的秩序》这部著作来说，它的核心问题实际上也就是：人的感觉秩序如何形成和进化。因为感觉秩序和心智秩序的形成进化原理是同一的，哈耶克在《感觉的秩序》中对感觉秩序之形成进化原理的考察实际上也就是对人的整个心智秩序之形成进化原理的解释。正是在这个意义上，《感觉的秩序》一书才成为哈耶克整个心智理论的集大成。

基于以上说明，我们可以把人的心智秩序或感觉秩序（我们也跟随哈耶克本人的思路，在后文对这两个概念不作明确区分）如何形成和进化这一核心问题进一步细分成两个子问题：（一）什么是心智或感觉秩序？（二）它如何形成和进化，或者说，它形成和进化的原理或机制是什么？其中对第二个问题的追问是哈耶克心智理论或《感觉的秩序》的根本着眼点，但在此之前，我们首先需要追问第一个问题，即明确究竟什么是心智或感觉秩序。

1.2.4 感觉质性的秩序

我们在讨论哈耶克对两种秩序的区分时已经指出，所谓现象秩序就是感觉质性的秩序（the order of sensory qualities）。这似乎直接回答了上文的问题：既然现象秩序等同于心智秩序，而感觉秩序与现象或心智秩序在近似意义上可以不作区

分，那么这意味着，所谓心智秩序或感觉秩序也就是感觉质性的秩序。

就“感觉秩序”、“心智秩序”和“现象秩序”这几个概念之间的等同或同一关系而言，这种推论是可以成立的。但就哈耶克的严格意义而言，准确的表述只能是：“感觉秩序是感觉质性的秩序。”而“现象秩序（或心智秩序）是感觉质性的秩序”这种表述是不严格的。因为如哈耶克视感觉秩序为整个心智秩序之一子类一样，感觉质性实际上也只是一个子类。准确地说，它是“心智质性”(mental qualities) 的子类，而与感觉质性相平行的还有“情感质性”(affective qualities)，以及其他“心智‘值数’”(mental ‘values’)。所有这些一起构成“心智质性”的整体。（参见 *SO*，1.5；c.IV，sect.8）因而就这种严格意义而言，所谓现象或心智秩序实是整个心智质性的秩序。但是，如我们可以不在“感觉秩序”、“现象秩序”和“心智秩序”之间作出明确区分一样，哈耶克也没有明确区分“感觉质性”、“情感质性”和“心智质性”。总之，基由上述概念辨析，无论我们说现象秩序或心智秩序，抑或感觉秩序，是一种感觉质性的秩序，都是可以接受的，这在哈耶克的文本中都没有太大的歧义。

明确了心智秩序（或现象秩序，抑或感觉秩序）就是感觉质性的秩序之后，我们还需进一步明确什么是感觉质性本身。关于此哈耶克在《感觉的秩序》的第一章第1节给出了一个大致的界定：所谓感觉质性“指所有不同的属性或维度，我们在对不同刺激的反应中区分这些属性或维度。因此我们将在一种宽泛的意义上使用这个术语，它不仅包括那些与强度、广度、明晰度等相对的质性，而且也包括感觉的所有其他属性。”(*SO*，1.5) 据此我们可知，感觉质性包括感觉的各种属性，这些不同的属性是我们在“对不同刺激的反应”中加以区分的。不过，这种表述只是哈耶克所要说明的一个方面而已。实际上，结合前文论

述我们可以说，感觉质性就是物理事件向我们的心智“显现”出来的样子或属性。而与物理事件在物理世界中会呈现出某种物理秩序一样，感觉质性在向我们的心智“显现”时也会表现出某种秩序，这就是感觉质性的秩序，亦即我们的心智秩序或现象秩序，抑或感觉秩序。另外，既然心智或感觉秩序是感觉质性呈现出来的一种秩序，哈耶克也经常将其性质归结为一种“质性秩序”（qualitative order），而“对现象世界的质性秩序进行解释成为了心理学的惟一任务”。（*SO*，1.17）

最后，关于感觉质性这一概念我们还可说明几点：（1）与哈耶克重新区分两种秩序或两个世界的目的相类似，哈耶克提出这个概念在一定程度上也是对马赫的一种反叛。我们已经知道，马赫为了填补心物二元论遗留下来的鸿沟，提出了“感觉要素”这一概念，认为世界——无论是物理的还是心理的——统一于这种感觉要素。但在哈耶克看来，这种感觉要素——像马赫认为康德的“物自身”是多余的一样——实际上也是多余的，因此必须被抛弃掉。由此哈耶克提出了感觉质性这一概念作为替代。（2）哈耶克认为，尽管这种感觉质性在他之前一直没有为心理学家所关注，但它理应成为心理学考察的对象。在他看来，“心理学所不得不解释的……是这样一种东西：我们无论何时了解关于外部世界的任何事物都必须经验这种东西，通过它我们确实也得以认识外部世界。然而这种东西在我们关于外部世界的科学图景中仍旧没有位置，也没有为研究外部世界的科学所解释。这种东西就是：质性。”（*SO*，1.17）感觉质性这一概念可以说是哈耶克构建其心智理论的一个独特的切入点，而对这种感觉质性的秩序（即感觉或心智秩序）的考察，也是哈耶克的一个独特视角。[1]（3）哈耶克明确把感觉质性

〔1〕 克鲁维尔也谈到了这一点，参见*SO*，introd.p.xvi。

归属于现象或心智世界（或者说，现象或心智世界就是一种感觉质性的世界），而不是物理世界。在这个意义上，哈耶克进一步摆脱了马赫的科学主义或物理主义，即把眼光从物理世界回撤到了我们自身的心智领域。

1.2.5 外物刺激、神经脉冲、神经效应和感觉质性

我们已经知道，心智或感觉秩序就是感觉质性的秩序，而感觉质性是外物事件向我们的心智显现出来的，它包括感觉的各种属性，这些不同的属性是我们在“对不同刺激的反应”中加以区分的。实际上，这里的表述可以进一步分解出两个相关的问题：（1）感觉质性究竟是如何显现出来的？（2）它们是如何在我们“对不同刺激的反应”中加以区分的？这里的第二个问题与我们前文遗留下来的问题——即心智或感觉秩序是如何形成和进化，或其形成和进化的原理或机制是什么——是同性质的问题，对此的回答我们将在本编第三、四、五章逐步提呈。第一个问题尽管实际上只是第二个问题的简化，但对此的回答可以逐步引导我们深入哈耶克的文本。那么感觉质性究竟是如何显现出来的呢？像心理学家们一样，哈耶克诉诸了一种生理过程，准确地说是一种神经过程。为了明确这一生理或神经过程，我们需要引入几个概念：

首先是“刺激”（stimulus）和“神经脉冲”（nervous impulse）。对此哈耶克作了这样的界定：“在这一讨论中，刺激这一术语将始终用来指外在于神经系统的事件，这种事件（依靠或不用依靠一些特殊的感受器的媒介作用）在一些神经纤维中引起神经过程，神经过程则通过这些神经纤维得以从刺激发生作用的地方传导到神经系统中的其他某个地方。”（*SO*，1.23）

而“在神经纤维中产生，并通过神经纤维传导的无论什么东西，我们都将称作神经脉冲”。(ibid.) 值得注意的是，这样界定的刺激是外在于神经系统的，它是“在导致产生神经脉冲的物理事件的链条中为我们所知的最后的物理事件”(*SO*, 1.24)。按照哈耶克对两种秩序的界定，这种作为物理事件的刺激显然属于物理秩序，它本质上是一种物理刺激。

然后需要引入的概念是“神经效应”(effects)。对此哈耶克没有明确界定，但它大致是指神经脉冲引起的神经反应或神经过程以及相应的生理结果，如感觉、动作等。哈耶克还特别作了这样的说明：“使用‘神经效应’这一术语我们并不仅仅，甚或不是主要指显明的行为或周缘反应 (peripheral responses)，而将包括由最初的神经脉冲引起的所有中枢神经过程，即使我们也许只能间接推断它们的存在。”(*SO*, 1.52)

引入上述概念后，我们可据以明确感觉质性究竟是如何显现出来的。这可以概括为这样一个生理或神经过程：外物刺激我们的感官，然后引起神经脉冲，这种神经脉冲通过神经纤维传导，并可能引起其他神经效应，同时这种神经效应可能“显现”为某种感觉质性。

显然，这种概括非常简单，与我们的心理学常识相去不远。[1]但它不仅回答了上文的问题，而且更重要的是，它也能使我们进一步明确哈耶克对物理秩序和现象或心智秩序的区分。这在于：一方面，外物刺激作为物理事件被划归物理秩序；另一方面，感觉质性通过神经效应过程得以与物理秩序相分离，而由这种感觉质性构成的秩序就是现象或心智秩序。由

---

[1] 值得说明的是，在哈耶克那里，这几个概念之间的关系事实上并不像这样严格固定下来。比如他会直接说刺激产生感觉质性，也会说感觉质性引起神经效应，进而引起新的感觉质性等。关于此，到后文 (1.3.6) 当我们把神经系统理解为一个多层级的结构，以及层级之间相互影响时就不难理解了。

是观之，尽管哈耶克区分两种秩序最初是出于对马赫的反叛，但就其理论建构而言，他实际上是通过这种生理过程的描述才把物理秩序和心智秩序区分开的。不仅如此，哈耶克由此在物理秩序和心智秩序之间引入了一个中介，即生理意义上的神经效应过程，亦即所谓"神经秩序"。这样，哈耶克在物理秩序和现象或心智秩序之间作出的区分可以进一步发展为"物理秩序——神经秩序——现象或心智秩序"的三分。关于此我们留待后文（1.3.1）详细解释。

1.2.6　两种秩序之"不同"的初步解释

在第一章我们已经知道，导致哈耶克反叛马赫哲学的一个根本原因在于，马赫通过感觉要素一元论和心物平行论在物理世界和人的心理世界之间建立了某种一一对应关系，进而陷入了还原主义的窠臼，即把心理世界还原成了物理世界，把心理科学还原成了物理科学。后来的主流心理学理论也未摆脱这种马赫式的还原主义，它把人的心理活动理解为一种简单的被动反映过程，认为是外物事件的物理性质决定人的感觉和整个心智活动，在这之间也存在着某种一一对应关系。

然而哈耶克认为，在物理世界和心理世界，或者说物理秩序和心智秩序之间并不存在一一对应关系，人的心理活动绝不是简单的被动反映过程。这是因为，尽管是外物刺激引起神经脉冲，进而产生神经效应和感觉质性，但神经效应的具体内容却与外物刺激的物理性质无关。（*SO*，1.31）而感觉质性作为神经效应的一种心智显现，其内容自然也无关于外物刺激的物理性质，在它们之间也就不存在简单的被动反应式的一一对应关系。（参见*SO*，1.42）

这样哈耶克就初步解释了物理秩序与现象或心智秩序之间

的“不同”：既然感觉质性的内容无关于外物刺激的物理性质，它们之间不存在一一对应关系，那么现象或心智秩序作为一种感觉质性的秩序就显然会不同于外物事件之间的物理秩序。

1.2.7 感觉质性与神经效应之间的对应关系

接下来的一个问题是：感觉质性的具体内容究竟是由什么决定的呢？在回答这一问题之前，我们有必要先提及感觉质性与神经效应之间的对应关系。

我们已经知道，感觉质性实际上是神经效应“显现”出来的一种结果，只不过前者被划归现象世界，是我们心智秩序的一部分，后者则属于生理范畴，是整个神经过程或神经秩序的一部分。这意味着，感觉质性与神经效应直接相关，有什么样的神经效应，它就会显现为什么样的感觉质性。在这个意义上，感觉质性与神经效应之间是相互对应的。如果神经效应相同，它们就会显现出相同的感觉质性。如果神经效应相似或不同，则显现出来的感觉质性也相似或不同。这种对应关系反过来也可以成立，即如果两种感觉质性是相同或相似或不同的，那么它们得以显现出来的神经效应也是相同或相似或不同的。（参见*SO*，1.47）此外，这种对应关系还是非常严格的，这在于：“在生理事件之间会存在一个严格等同的关系系统，这样，在该系统中的任一（组）事件的效应就会产生一组效应，并严格与相应感觉质性所产生的效应相对应。”（*SO*，1.54）

值得说明的是，尽管哈耶克在感觉质性与神经效应之间建立了上述对应关系，但他并没有回到马赫或传统心理学的老路上来。这是因为，马赫或传统心理学所理解的一一对应关系是直接建立在物理秩序与人的心智秩序之间的。尽管他们也分析人的神经系统，但神经系统在他们那里只是一种解剖学意义上

的被动的接收器或传送器，它们被动接受外物事件的“绝对性质”，进而“反映”在人的心智之中。在这个意义上，人的心智秩序在他们那里始终只是隶属于物理秩序的。哈耶克与他们不同，按照他的理解，尽管在感觉质性与神经效应之间存在严格的对应关系，但它们分别归属于人的心智秩序和神经秩序。更重要的是，既然神经效应和感觉质性的内容与外物事件的物理性质无关，那么由神经效应过程所体现的神经秩序以及其显现出来的心智秩序，就与外物事件的物理秩序是不同的，它们之间不存在那种马赫式的一一对应关系，从而对神经秩序与心智秩序的考察也与物理秩序无涉。

1.2.8 关系观念的确立

进而我们可以着手回答上文遗留下来的问题：感觉质性的内容既然与外物刺激的物理性质无涉，那么它究竟是由什么决定的？

既然感觉质性与神经效应之间是相互对应的，那么上述问题实际上可以转换为：神经效应的内容，或者说一个（或一组）神经脉冲会引起什么样的神经效应（进而显现为什么样的感觉质性），究竟是由什么决定的，抑或说取决于何种因素？哈耶克告诉我们，“一个特殊脉冲所产生的效应的具体特征，既不取决于引起该脉冲的刺激的属性，也不取决于该脉冲自身的属性，而是由传导该脉冲的神经纤维在整个神经系统结构中的位置决定的。”（SO，1.35）或者，“在不同神经纤维中传导的脉冲所引起的具体效应的原因，不能在单个脉冲的属性中寻找，而必须在神经纤维在神经系统之中枢组织中的位置中寻找。”（SO，1.37）哈耶克一再强调，神经效应的具体特征与外物刺激和相应脉冲的性质无关，而取决于该脉冲（准确地说是

传导该脉冲的神经纤维）在整个神经系统中的“位置”。

不过值得说明的是，这种“位置”并不是物理意义上的空间位置，而是一种数学意义上的逻辑位置，也就是说，这种“位置”并不是以空间维度，而是以神经脉冲之间的相互关系加以定义的。这是因为，在哈耶克看来，人的神经系统并不是被动的接收器或传送器，而是一个复杂的多层级的分类系统，任一脉冲在其中传导时都会与其他脉冲发生关系或关联，并被神经系统整理和分类。[1]这样哈耶克所说的“位置”实质上就转换成了“关系”，而任一脉冲（组）会引起什么样的神经效应都取决于该脉冲（组）与其他脉冲（组）之间的相互关系或关联。并且，即使两个脉冲的物理性质相同，但只要在传导的过程中与它们关联的其他脉冲不同，或者说与其他脉冲发生不同的关系，那么它们产生的神经效应就可能是不同的，进而就可能显现出不同的感觉质性。当然，这种可能的情况是复杂多样的。比如，“物理上不同的刺激会产生相似的感觉质性”（*SO*，1.39），而“由不同刺激在不同神经纤维中引起的脉冲或脉冲组也经常产生相同的感觉质性”。（*SO*，1.41）此外，“甚至作用于相同感受器的相同刺激，会根据同时作用于神经系统其他部分的其他刺激的不同，而产生不同的感觉”（*SO*，1.40），等等。无论如何，任一“特殊脉冲所引起的任何特有效应都必须归因于与该脉冲相关联的某种东西，而不是该脉冲自身的任何属性”。（*SO*，1.31）

对“关系”的上述描述不仅适用于神经脉冲之间，而且也适用于感觉质性之间。也就是说，感觉质性也是用它与其他质性之间的相互关系来描述的，任一感觉质性在整个心智秩序中的功能性意义也取决于它与其他质性之间的相互关系。在这个意义上，“感觉质性（以及其他心智质性）的所有属性都是它

[1] 详见本编第三、四章。

们与其他此类质性之间的关系”。（SO，1.105）[1]

总之，哈耶克认为，“我们的问题必须用存在于感觉质性之间的关系（等同、相似、不同等等）来加以表述。”（SO，1.54）甚至，“心智质性之间所有这些关系的总体，穷尽了关于心智秩序的所有可说的内容”。（SO，1.105）就哈耶克对“关系”的这种强调而言，笔者以为，这正是克鲁维尔认为哈耶克的心智理论代表着一种从“实体”到“关系”的哲学观念的转变的原因所在。不仅如此，哈耶克的这种关系观念——尽管其最初来源在于马赫——贯彻着他的心智理论乃至其整个理论体系的始终。[2]

1.2.9 关系秩序及其复杂性和“整体特征”

明确哈耶克的关系观念后，我们可以就心智秩序本身的性质或特征作些说明。我们已经知道，心智秩序就是感觉质性（或心智质性）构成的秩序，而感觉质性的内容或功能性意义取决于感觉质性之间的相互关系。由此我们可以说，心智秩序作为一种感觉质性的秩序实际上是由感觉质性之间的相互关系加以定义的。抑或简言之，心智秩序或“感觉质性的秩序……

---

[1] 这一点到后文（1.3.4）解释神经系统分类的复杂形式时就更容易理解了。因为在那里感觉质性自身也被理解为各种各样的“事件”，它们也会参与神经系统的分类过程，并引起其他神经效应，进而显现出新的感觉质性等。

[2] 实际上，在哈耶克的政治和道德哲学中，他的自由观和正义理论以及方法论个人主义等，都典型地体现了这种关系观念。比如，哈耶克在《自由秩序原理》中界定“自由”概念时就明确把“自由”理解为一种人与人之间的关系。（参见 Hayek，1960/1978-a，c.I）尤其，他的方法论个人主义更被直接作了这样的理解，即个人与个人之间的关系互动是型构整体社会秩序的根本，因而考察整体社会秩序或社会现象必须从根本上考察个人与个人之间的相互关系和行为互动。（参见本书第二编第一、二章的相关讨论）

就是一种关系秩序（relational order）”。（SO，1.56）

哈耶克还对心智作了一个大致界定：“我们称之为‘心智’的东西是发生在有机体中的一组事件的一种特殊的秩序，这种秩序以某种方式相关于但并不等同于外部环境中的事件的物理秩序。”（SO，1.49）按照这一界定，心智实际上就是一种秩序。这种秩序发生在有机体（也就是人）之中，它是一系列事件之间关系的体现。这些事件也可以描述为感觉的质性，在这个意义上，心智秩序就是感觉质性（以及其他心智质性，如情感质性等）之间关系的总和。由是哈耶克强调，“心智本身，以及心智事件的所有属性，是一个关系综合体（a complex of relations）。”（SO，1.105）或者，“心智就是组成该秩序的所有关系的总体”。（SO，1.56）

心智还可作其他描述。（参见 SO，c.II，sect.2；esp.c.V）比如，我们也可说心智是一种结构，而且是一种数学或逻辑意义上的拓扑结构（topological structure）。当我们考察心智秩序如何形成和进化时，实际上就是考察这种结构如何形成并逐渐发生变化。此外，这种心智结构还有其他特征。比如，我们既可对之作静态描述，也可将之理解为是动态的。但无论我们把心智理解为一种秩序，抑或一种结构，这种秩序或结构在性质上都是一种“关系秩序”或“关系结构”（relational structure）。

正因为心智是一种关系综合体或关系秩序抑或关系结构，哈耶克认为，像传统形而上学那样赋予人的心智以某种实体的性质是完全没有必要的。（SO，1.105）人的心智既不是一种形而上学意义上的实体，也不是一种与物相对立的实在物，它并不独立于外在的物理世界或物理秩序。相反，它总是存在于有机体之中，须以某种生理结构（如人的神经系统）为依托。在这个意义上，人的心智只是整个世界的一个子系统，并且因为有机体本身仍只是物理世界或物理秩序的一个部分，所以人的心智秩序即使在物理意义上也脱离不了物理世界。只不过它

“在某种意义上可以说反映了作为整体的物理秩序的一些特征，从而使得包含了对环境秩序之此一部分再现的有机体可以根据它的周遭情况采取适当的行为”。（*SO*，1.49）

既然人的心智或心智秩序是一种关系秩序或关系结构，那么这种秩序或结构本身有何性质或特征呢？首先，尽管哈耶克把心智秩序归结为关系秩序，但这种关系特征并不仅限于心智秩序。其他如物理秩序、社会秩序、市场秩序等，都具有这种关系特征。在这个意义上，任何秩序都是一种关系秩序，关系特征是秩序之为秩序的根本特征，也就是说，任何秩序都可以（甚至必须）由其构成要素之间的相互关系来加以定义和解释。

其次，既然心智秩序作为一种关系秩序以其构成要素即感觉质性之间的相互关系来加以定义或描述，那么这种秩序必定是非常复杂的。这主要在于：（1）构成心智秩序的感觉质性在数量上极为巨大，它们之间的相互关系在数量上更加如此，远远超出了我们的心智所能明确陈述或描述的范围，任一心智——无论怎么强大——都不可能对所有这些关系作出完全的描述或解释；（2）能够为我们明确意识到的关系极为有限，相反，感觉质性之间的绝大多数关系都没有为我们所明确意识，它们处在一种无意识或潜意识的状态；（3）人的心智秩序不是一个一成不变的静态结构，相反，它是不断变化的，感觉质性之间的相互关系总处在不断的变化之中，在这个意义上，企图对之作出完全描述或解释的任何尝试都不可能成功。

此外，心智秩序的复杂性还因其“整体特征”（the unitary character）而加剧。（参见 *SO*，c.I，sect.5）在哈耶克看来，尽管心智秩序可以细分为许多不同的“模式”（modalities），但它仍旧是一个整体的或统一的秩序。这是因为在不同的感觉模式之间存在一些共同的或相似的属性，这些属性被称作“感觉间”或“模式间关系”（the intersensory and intermodal relations），对任何一个（或一类）感觉质性或感觉模式的描述或

解释都可能需要借助这种感觉间或模式间关系才有可能。不仅如此，这些感觉间或模式间关系本身也可能拥有某些质性，并与其他感觉质性发生关系。（SO，1.63）而对这些感觉间或模式间关系及其质性本身的解释又需要借助其他的关系和质性才有可能。（SO，2.20）这样一来，“所有心智质性都相互发生关系，以致任何试图完全描述其中任何一者的企图，都必须描述存在于所有质性之间的关系。”（SO，1.67）这就是心智或感觉秩序的“整体特征”，或者说“感觉的统一性”（Unity of the Senses）。经由这种解释，人的心智成了一个类似于格式塔（gestalt）的整体[1]，而不是可以拆散为许多零碎部分的机械总和。从而，我们要对任一种心智现象进行完全解释的话都必须考察整个心智秩序，同时包括它的静态和动态的方面。[2]

1.2.10 心智秩序不仅限于意识领域

前文所有讨论都没有区分我们对感觉质性的意识经验（conscious experience）和无意识经验（unconscious experience），或者说没有区分心智秩序的意识领域和无意识领域。实际上，我们前文的讨论都是在预设了意识经验的框架内展开的。但是，这并不意味着人的心智秩序仅仅局限于意识领域。在哈耶克看来，“我们，以及其他人，都在我们的无意识反应中（或在对我们没有意识到的刺激的反应中）对刺激进行分类，其所依据的原则与我们在意识行为中所依据的大致相同。”（SO，1.70）

---

〔1〕哈耶克谈到过他的理论与格式塔理论之间存在某些相似之处，参见SO，3.73。

〔2〕可顺便提及，社会秩序也是一种关系秩序，它与人的心智秩序一样，也具有这种意义上的“整体特征”。也就是说，社会秩序同样必须被作为一个整体来加以考察，而考察这种整体社会秩序必须以考察构成它的个人或个体之间的行为互动作为根本。

甚至许多实验结果表明，“不仅其他人，而且大多数高等动物，都根据一种与我们自己的感觉经验秩序相似的秩序对刺激进行分类。”（*SO*，1.71）由此哈耶克认为，“感觉质性的秩序也存在于意识领域之外”（*SO*，1.70），或者说“心智事件的领域显然超出了意识事件的领域”。（*SO*，1.73）

不过，尽管心智之意识领域和无意识领域可作上述区分，但这并不意味着这两个领域是截然二分的。相反，这两个领域之间并不存在鸿沟，它们工作的机制和原理，即对感觉质性进行分类整理，是一样的。可以这样说，它们只是更广泛意义上的心智现象的不同侧面，或只是神经系统分类活动的不同层次的体现而已。

1.2.11 问题的转移

上述所有考察都只是解释了心智秩序的基本性质，我们并没有回答心智秩序究竟是如何形成和进化的，或者，它形成和进化的原理或机制究竟是什么，而这才是哈耶克心智理论的实质关注点所在。但在具体回答这些问题之前，我们首先必须追问：回答这些问题本身是否可能？以及如何可能？或者说回答的方式或途径是什么？之所以必须追问这些问题是因为，我们已经知道，心智秩序作为一种关系秩序非常复杂，我们不可能对之作出完全的描述或解释，这对于人的心智而言是其解释能力的一种“绝对限制”，同时这也是哈耶克心智理论的一个基本结论。（参见*SO*，c.VIII，sect.6）既然如此，那么我们怎么可能或通过何种途径回答哈耶克心智理论的核心问题呢？

这就需要明确，尽管我们确实不可能对心智秩序作出完全的描述，但是与我们前文达致的结论，即考察神经效应和感觉质性的内容和特征并不需要考察外物事件的物理性质相类似，

我们考察心智秩序如何形成和进化也不需要对这一秩序作出完全的描述。就它作为一种感觉质性的秩序而言，我们也不需要了解每一感觉质性的具体内容，或它们之间具体的相互关系，这一些都是超出我们心智能力之外的。另一方面，与我们尽管不知道物理秩序和心智秩序的具体内容，但我们仍旧能够解释这两种秩序为什么相互不同一样，尽管我们不可能完全把握感觉质性的具体内容或它们之间具体的相互关系，但这并不妨碍我们解释它们之间为什么会相互不同，或为什么可以相互区别，进而解释它们为什么可以形成一种秩序。在这个意义上，哈耶克认为，尽管我们不可能从整体上对感觉质性的秩序，即心智秩序，作出完全的描述，但我们可以对其形成和进化的“原理”作出解释，这也正是哈耶克心智理论本身的基本结论之一，即“原理的解释”。（参见*SO*，c.VIII，sect.5）

就这里的论题而言，尽管我们不可能从整体上解释感觉质性之间的区别或不同（或者说它们之间的相互关系）究竟是什么，但我们不仅可以从原理上解释感觉质性“为什么”相互不同或相互区别，而且我们可以进一步解释它们之间究竟“如何”相互不同或相互区别，即解释它们形成一种秩序的基本原理，对这种基本原理的解释实际上就是对哈耶克心智理论之核心问题的回答。

既然如此，那么究竟如何解释呢？对此哈耶克诉诸了感觉质性和神经效应之间的对应关系。这是因为，既然我们只能从原理上解释感觉质性之间的不同，而心智秩序在性质上是一种感觉质性之间的关系秩序，那么我们对心智秩序之形成和进化的解释就不能仅仅局限于心智领域或者说感觉质性的领域。因为那样的话，我们顶多只能判断感觉质性之间是不同的，而无法解释它们之间究竟如何不同。这就会陷入一种循环，即只能用一种不同去解释另一种不同，而这种不同关系的相互解释实质上是没有意义的。鉴于此，哈耶克认为，如果要摆脱这种循

环，我们就必须走出单一的心智世界，试图从其他途径来解释心智秩序。这种途径在于："我们要打破这种循环的惟一出路……是建构一个生理要素的系统，这个系统'拓扑等同于'或者说'同构于'（isomorphous）感觉质性的系统。这意味着，前者的关系必须严格再现存在于后者之中的关系，以致前者之中的任何事件组所产生的效应都与后者之中的相应事件组所产生的效应相对应"。（SO，2.2）或者也可以这样说，尽管"我们的问题必须用存在于感觉质性之间的关系（等同、相似、不同等）来加以表述"，但这一问题"只能这样来回答，即表明在生理事件之间会存在一个严格等同的关系系统，这样，在该系统中的任一（组）事件的效应就会产生一组效应，并严格与相应感觉质性所产生的效应相对应"。（SO，1.54）

这样哈耶克的思路就突显出来了：既然在感觉质性与神经效应之间存在着对应关系，那么我们考察感觉质性如何相互不同或相互区别，实际上就可以通过考察神经脉冲所引起的神经效应之间的不同或区别来实现。也就是说，如果我们能够在生理的层面上解释某种神经结构或神经秩序，这种结构或秩序能够依据某种原理，对产生各种神经效应的神经脉冲进行整理，同时作出区分或"分类"的话，那么我们实际上就解释了神经系统的效应过程或分类过程，进而就解释了感觉质性之间如何相互不同或相互区别（并形成一种秩序），而这也就是对心智或感觉秩序如何形成（和进化）的解释。这样，哈耶克的问题实际上最终转移了。（参见SO，1.51；1.53）

总之，通过把心智或感觉秩序设定为感觉质性的关系秩序，同时把对这一秩序如何形成和进化的考察规定为对感觉质性如何相互不同或相互区别的原理的解释，以及通过设定感觉质性（秩序）与神经效应（秩序）之间的对应关系，哈耶克把我们引向了他的"分类"理论，即考察神经系统对神经脉冲的分类过程。

第 3 章

神经系统的分类秩序

1.3.1 基本观念的深化和拓展

在上一章我们谈到，哈耶克在反叛马赫的还原主义的基础上重新区分了物理秩序和现象或心智秩序，后者被他规定为感觉质性之间的关系秩序。在区分这两种秩序的同时他还引入了神经系统的效应过程，认为在感觉质性和神经效应之间存在某种对应关系，我们考察感觉质性的秩序可以通过考察神经系统的效应过程来实现。以此为基础，哈耶克进一步明确把神经系统的效应过程归结为一种“神经秩序”(the neural order)，从而形成了“物理秩序——神经秩序——心智秩序”这样一种三元结构：

> 有三种这样的不同结构，……如下：
>
> (1) 外部世界或物理刺激的物理秩序，这种秩序就我们当下的目的而言必须被假定为是为我们所知的，尽管我们关于它的知识当然不是完备的。

(2) 神经纤维以及在这些纤维中传导的神经脉冲的神经秩序，这种秩序尽管无疑是全部物理秩序的一部分，但它是这样一个部分，即不是直接为我们所知，而只能加以重构。

(3) 感觉（以及其他心智质性）的心智或现象秩序，这种秩序直接为我们所知，尽管我们关于它的知识在很大程度上只是一种“知道如何”，而非“知道那个”的知识，而且我们也许永远不能通过分析揭示出所有决定该种秩序的关系。(*SO*, 2.7)

在作出上述区分或界定的同时，哈耶克还指出，其中第二和第三种秩序，即神经秩序和心智秩序是完全同构的，它们之间具有一种同构关系（isomorphism）。这种同构关系的特征如下：第一，这种同构关系是“严格的数学意义”上的（SO，2.3），且就两个（或多个）不同的同构体而言，存在于各自的构成单元或组成元素之间的结构关系是完全对应的。比如，就两张网格尺寸不同的渔网来说，尽管其网格的大小不同，但其结点之间的结构关系是完全一样的：每一个结点都有四根连线，每四个结点和四根连线构成一个网格。第二，在这种“严格的数学意义”上的同构体中，其构成单元或组成元素之间的结构关系不是物理学意义上的，而是纯粹的数学或逻辑意义上的。这意味着，在这种同构体中，决定其构成单元或组成元素之功能性意义的，不是这些单元或元素的物理位置或空间位置，而是它们的逻辑位置，确切而言，是这些单元或元素相互之间的逻辑关系。因而，这样定义的同构体就是一种数学意义上的拓扑结构，也是一种逻辑结构。比如，同样拿渔网的例子来说，无论我们怎么折叠、扭绞渔网，只要不将它弄破或扯烂，那么尽管其结点之间的物理位置发生了变化，但它们相互之间的逻辑关

系总是不变的：每一个结点总是将同样的四根连线联结起来。当然，渔网的例子还不足以比拟这种拓扑结构，因为完全意义上的拓扑结构可以是虚拟的或纯粹逻辑的，无须呈现为某种物质形态或以某种物质作为载体。第三，这种同构体的逻辑结构关系，或其构成单元或组成元素的功能性意义，也与这些单元或元素本身的物理性质无关（SO，2.6）。就此我们仍拿渔网作为例子：一张渔网既可以用尼龙线编织，也可以用塑料纤维编织，还可以用其他材料编织，然而这样编织的渔网尽管其物理性质各有不同，但其结点及结点间连线的相互关系并没有改变，从而整个渔网的功能甚至都可能完全一样。第四，既然同构体的性质或功能与其构成单元或组成元素的物理性质无关，而只取决于它们相互之间的逻辑关系，那么至少在理论的意义上，这种同构体是可以重构的。也就是说，只要我们能够严格模拟同构体之间的逻辑结构关系，那么我们就可能重新构造出一个新的同构体。[1]

心智秩序和神经秩序作为同构体及其同构关系的上述特征有助于我们进一步理解哈耶克心智理论的一些基本观念。尤其，感觉质性与神经效应之间的对应关系由此获得了更加明确的规定。按照这种同构关系，不仅单个的神经效应和感觉质性之间是直接对应的，而且更重要的是，心智秩序和神经秩序在整体上都完全对应或同构，也就是说，它们各自的逻辑结构关

[1] 在这个意义上哈耶克承认，“一种秩序包括要素和要素之间的某种关系，而相同的秩序或结构可以由能够组成相同的相互关系的任何要素构成。”（SO，2.30）甚至，就人的心智而言，哈耶克也承认，“至少可以想像，我们称之为心智的这种特殊秩序可以由多种不同要素中的任何一种构成，如电学的、化学的，或其他的。而这所要求的一切只是在于，经由能够在某种秩序中相互唤起这一简单关系，它们符合我们称之为心智的结构。”（SO，2.29）就此而言，电脑在某种意义上的确是对人脑的一种重构，只不过按照哈耶克的思路，这种重构不可能是完全的，我们不可能完全模拟人的整个心智秩序（这是因为心智秩序的复杂性及其整体特征）。在这个意义上，电脑永远不可能取代人脑。

系是完全对应的。[1]在这个意义上，我们对心智秩序如何形成和进化的考察就可以完全转换为对神经秩序如何形成和进化的考察，亦即转换为对神经系统的分类过程的解释，尽管这种解释始终只能是一种“原理的解释”。

除了上述同构关系外，哈耶克还对心智秩序作了“静态的”和“动态的”描述。一方面，尽管要对心智秩序作出整体的完全的描述是不可能的，但我们仍旧可以设想，构成心智秩序之整体的所有感觉质性（以及其他心智质性，如情感质性等）在某一个时刻同时存在（尽管我们不可能同时意识到它们存在），并一起构成一个整体的结构或秩序。这样为我们所设想的心智秩序的同时性结构就是其静态的方面。而上文在讨论心智秩序与神经秩序之间的同构关系时，我们实际上或多或少就是把心智秩序理解为一种静态结构的。但另一方面，因为我们的心智总是与外在环境发生关系，我们总是直接或间接地接受各种各样的新的刺激，并在我们的神经系统中引起各种各样的新的效应，进而显现出新的质性。这样一来，感觉质性之间的相互关系就总是不断变化的，我们的心智结构也总是处在不停的变动之中，这就要求我们必须同时把心智秩序理解为一种动态的秩序或结构。而且与此相似，神经秩序作为一种与心智秩序完全同构的秩序，它必定也是动态的，它与心智秩序之间的同构关系是一种动态的同构。当然，与心智秩序一样，我们也可以对神经秩序作静态的理解。也就是说，神经秩序也同时是静态的和动态的。（参见*SO*，2.21）

基由以上，我们可以进一步明确哈耶克解决其心智理论核心问题的方式或途径。这在于：要考察心智秩序如何形成和进

---

〔1〕实际上在哈耶克看来，心智秩序与神经秩序之间的关系不只是同构的，而且是完全等同的，只不过在讨论的现阶段我们满足于这种同构关系的表述而已。（参见*SO*，2.11）

化，同时又不陷入循环的话，我们只有通过重构神经系统的分类秩序才能实现。也就是说，我们只有考察神经系统的分类过程，解释它对神经脉冲及其效应进行整理、区分和分类的原理或机制，才能明确感觉或心智质性如何形成并维续一种关系秩序，而且这一秩序在人的一生中不断变化、发展和进化。

不过另一方面必须指出，尽管哈耶克明确界定了人的心智秩序和神经秩序，并规定了它们之间的同构关系，但在具体考察心智秩序之形成和进化的过程，亦即考察神经系统的分类过程时，我们实际上是无法在这两种秩序之间划定严格界限的。它们之间并不是相互独立或相互分离的，相反它们之间是相互交叉、水乳交融的，我们对其中任何一者的描述和解释实际上同时就是对另一者的描述和解释。在这个意义上甚至可以说，这两种秩序实质上是神经系统同一分类过程的两种不同侧面的体现而已，只不过对其中一者我们侧重于作生理的描述，对另一者我们侧重于作更加抽象的哲学化的描述而已。

下面就让我们直接转向对神经系统的分类秩序的考察。

1.3.2 分类及其中心论题

首先，我们需要知道“分类”（classification）究竟是指什么。对此哈耶克给出了一个大致的界定：

> 使用“分类”这个词我们将意指这样一个过程，在这一过程中，在某一事件重复发生的每一场合它都会产生相同的具体效应，并且，在该场合由任一种此类事件产生的效应都要么相同于，要么不同于其他任一种事件以相似方式所产生的效应。所有不同的事件，无论它们什么时候发生，只要都产生相同的效应，就可以说属于同一类别，而

> 它们中的每一个都产生相同的效应这一点，是使它们成为同一类别的成员的惟一条件。(*SO*，2.34)

根据这一界定我们可以明确如下几点：一、分类本身是一种神经过程，在某种意义上我们可以比拟说，它是神经系统执行的一种“行为”。二、这种神经过程或“行为”所作用的对象是发生在神经系统中的事件，这种事件在生理学上的反映就是在神经纤维中传导的神经脉冲，简言之，神经脉冲就是分类过程的作用对象（参见*SO*，2.44）。三、分类过程的结果与其对象即神经脉冲本身的性质无关，而只与该事件或神经脉冲所产生的神经效应（这种效应与神经脉冲的性质之间不存在一一对应关系，它的具体内容也受分类过程本身的影响）有关，若效应相同，则相应的事件或神经脉冲将被划归同一类别，反之则被划归不同类别。(参见*SO*，2.43；2.45)

此外，这种分类也可以是多重的。所谓多重分类（multiple classification）意味着，“在任一时刻一个给定事件可被看作是多个类别的成员，其中每一类别也可以包含其他不同的事件；以及一个给定事件在不同场合也可根据与之一起发生的伴随事件而被划归不同类别。”(*SO*，2.39）多重分类也意味着，不仅单个事件或脉冲可以成为分类的对象，而且由同时或相继发生的许多不同事件——只要它们产生的效应是相同的——构成的事件组或事件序列也可成为分类的对象。[1]

基由以上，哈耶克提出了分类的“中心论题”(这实际上是对上一章所述基本观念的重申)。在他看来，“感觉脉冲的分类——这种分类能够产生一种严格相似于感觉质性秩序的秩序——可以依靠一个关联系统（a system of connexions）而实现，通过这

---

[1] 多重分类也有多种不同的种类，参见*SO*，2.42。

个关联系统，神经脉冲可以在神经纤维之间传导。如果在种系或个体人的发展过程中，在神经脉冲同时在其中传导的神经纤维之间能够形成关联的话，那么这样一个在结构上严格等同于感觉质性秩序的关联系统就会逐渐形成。”（SO，2.46）哈耶克认为，他的理论不同于当时所有流行的心理学理论，其根本之处在于主张，“感觉（或其他心智）质性并不是原本以某种方式附着于单个的生理脉冲，也不是单个生理脉冲的原本属性，相反，所有这些质性都是由关联系统决定的，通过这种关联系统神经脉冲得以在神经元之间传导。因此，是单个脉冲或脉冲组在整个关联系统中的位置赋予它以独特质性的，而这个关联系统是在种系和个体人的发展过程中通过某种‘经验’或‘学习’而获得的，并且在发展的每一阶段它都会复制引起神经脉冲的刺激之间的、存在于物理环境之中的某些关系”。（SO，2.49）

值得注意的是，哈耶克在这里提到神经组织的关联系统可以在种系和个体人的发展过程中通过“经验”或“学习”而获得。关于这种种系和个体人的区分，哈耶克强调，人的心智秩序或神经秩序的形成过程同时有着“种系发生的”（phylogenetic）和“个体发生的”（ontogenetic）两个方面。但为了简化理论的建构，哈耶克在《感觉的秩序》中只是考察了心智秩序的“个体发生”，而没有讨论其“种系发生”的一面。[1]

1.3.3 分类的基本形式

解释了分类及其中心论题后，我们可以讨论分类的几种形

---

〔1〕哈耶克在后期著作中似乎也没有专门考察心智秩序的“种系发生”。但在笔者看来，体现在他后期著作中的关于一般性行为规则的文化进化理论，在一定程度上可视作是对这种心智秩序之“种系发生”的解释，尽管文化进化理论的意义并不仅限于此。

式，其中首先要明确的是基本形式（elementary forms）。这种基本形式所要解释的问题是，在不同神经纤维中传导的神经脉冲如何被分类为“等值的”（equivalent）。其基本思路在于说明，“所有产生相同质性的感觉的输入脉冲如何可能被传导至同组的高层级神经元，并由此区别于产生不同感觉质性的神经脉冲。”（*SO*，3.29）按照这条思路，如果一些输入脉冲会产生相同质性的感觉或者说相同的感觉质性（准确地说，是产生相同的神经效应，进而显现出相同的感觉质性），那么它们就可能被传导至高一级的同组神经元，或者说可能被分类至同一个类别。进而，这些产生相同神经效应和感觉质性的输入脉冲就得以与其他产生不同效应和感觉质性的脉冲相区别。在这个意义上，这些产生相同效应和感觉质性的神经脉冲就可以说是“等值的”。

这种“等值性”中的“值”被哈耶克更多地表述为“功能性意义”（functional significance）。如果说某一（类）神经脉冲具有某种功能性意义的话，这实际上就是指该（类）神经脉冲会产生某种神经效应或感觉质性。这样，哈耶克再次强调了前文在对分类进行界定时提出的一个标准，即神经脉冲所具有的“值”或功能性意义，或者说所产生的神经效应或感觉质性，是其得以被分类的惟一标准。如果某些神经脉冲产生相同的神经效应，那么它们就会被分类至同一类别，进而得以与其他产生不同效应的脉冲相区别。

此外还应说明，尽管我们在这里使用了“等值”、“相同”这样的术语，但对于不同的神经脉冲来说，它们要产生完全“等值”或完全“相同”的神经效应或功能性意义这种情况是很少的。实际上，神经脉冲所产生的神经效应或功能性意义往往只是“相似”或“部分”相同的。而且神经脉冲所产生的效应之间的这种“相似性”是“非传递性的”（non-transitive）。也就是说，我们不可以像形式逻辑一样，从 A 与 B 相似和 B

与C相似，推论出A与C相似。这是因为，这种"相似性"不仅具有程度的差别，而且还有种类的差别。[1]

然后我们可以进一步解释，为什么有些脉冲，以及究竟何种脉冲，会具有相同或相似的功能性意义，或者说会产生相同或相似的神经效应。关于此哈耶克将之归结为神经脉冲在一起传导或发生作用的"相对频率"，以及由此在这些脉冲之间（准确地说，是在传导这些脉冲的神经纤维或神经元之间）所产生的"关联"。（参见*SO*，3.29）这主要在于如下几种情况：（1）有些神经元受其临近的感受器影响，这些感受器对那些由相同物理对象引起的，因而经常在一起传导的神经脉冲较为敏感，在这样一些神经元之间较易形成相对紧密的关联；（2）特殊种类的刺激往往与其他某些刺激在一起出现的频率很高，即使它们在物理性质方面并不相似；（3）在很多例子中，当有机体处于一种特殊的平衡或活动状态时，某些种类的刺激经常会在一起对有机体产生作用。（参见*SO*，3.30—3.33）在所有这些情况中，有机体都会在其神经组织中形成一种关联系统，这种关联系统会记录下在有机体的历史中不同内部和外部刺激在一起发生作用的相对频率。进而，每一（组）神经脉冲在其产生的时候都会唤起其他一些脉冲，这些脉冲对应于在过去的历史中经常伴随它一起出现的其他物理刺激。哈耶克把这些次级脉冲（secondary impulses）——每一原初脉冲（primary impulses）都会通过关联系统引起次级脉冲——称作"随附"（following）。并且，哈耶克认为，正是原初脉冲的这种"随附"的完全或部分相同使得它们被分类至相同的类别。

---

[1] 参见*SO*，3.25—3.27，尽管哈耶克在那里是就神经元的位置而言的，但笔者以为也适合解释这里的情况。

1.3.4 分类的复杂形式

在讨论多重分类时我们提到，每一个神经脉冲不仅可以成为一个类别的成员，而且也可以成为多个不同类别的成员。实际上，这些不同类别的数目不仅可以对应于构成它的“随附”的其他脉冲的数目，而且也可对应于这些其他脉冲跟它的可能结合的数目。在这个意义上，对于任何脉冲而言，它的“随附”的任何部分都可能与由其他脉冲构成的不同脉冲组有着共同的地方，从而与它们形成一个新的独特的类别。这样一来，神经系统的分类过程就会变得非常复杂，这就意味着分类的“复杂形式”(complex forms)。

在这种复杂形式中有一种情况值得注意：在分类过程中，分类反应（classificatory responses）在种类上不仅可以与分类的对象不同，而且也可以与它们相同。这意味着可能存在这样的情况，即同一个事件既可以显现为分类的对象，也可以显现为分类的行为本身。在哈耶克看来，正是分类脉冲（classifying impulses）和被分类脉冲（classified impulses）之间的这种关系，使得分类过程可以产生出一些反映外物刺激之间复杂关系的“模式”，同时也可产生出任何可以构想的结构的秩序。

值得注意的还有一种情况，即在关联系统中，不仅存在传导兴奋脉冲的关联，而且也存在另一种传导抑制脉冲的关联，这可称作“抑制性关联”(inhibitory connexions)。这种抑制性关联的存在可能增大神经脉冲在整个关联系统中的位置的可能不同的范围，或者说，它会增加不同脉冲相互之间产生直接相反的效应的可能性。这样，不同神经脉冲之间的功能性区分的范围就扩大了，即从它们之间的完全等同，到不同程度的相似

和不同，再到它们之间的对立甚或完全相反。进而，神经系统的分类过程的复杂程度也会相应增加。

此外，就分类的这种复杂形式而言，神经脉冲的“随附”的不同所具有的功能性意义体现为这些脉冲在不同环境中所产生的效应的不同。任何新到达的脉冲修改整个神经系统的当下兴奋状态的方式，以及它的效应与其他所有同时到达的脉冲的效应相结合的方式，将取决于所有这些脉冲的不同“随附”。至于这些脉冲簇的进一步前进方向，则取决于后续脉冲的“随附”以及它的效应与其他并发脉冲的效应的结合方式。

最后还可提及，既然不同脉冲得以被分类至同一类别取决于它们都产生相同的效应，即引起相同的其他脉冲，那么在这个意义上，这些相同的其他脉冲就代表着该类别的成员的共同属性，或者说它们构成了这种共同属性，抑或说它们是代表这个类别的“符号”或“象征”。

1.3.5 不同类别之间关系的分类

除了分类的基本形式和复杂形式外，哈耶克还向我们介绍了一种更为复杂的分类形式，即不同类别之间关系的分类（the classification of the relations between classes）。

在介绍多重分类时我们提到，多重分类的一种最重要的形式是，在整个神经系统的分类过程中，由前一级分类形成的不同类别本身又会成为进一步分类过程的对象，从而形成不同类别的类别（classes of classes），这一过程会在许多相继发生的层次上进行。关于这种分类形式的重要一点在于，神经脉冲之间的关联不仅会在原初脉冲之间形成，而且会以相似的方式在原初脉冲的次级脉冲之间形成，这样产生的关联其自身又可能获得某种“随附”；进而在这些新产生的“随附”之间又可能形成新的

关联，并获得更新的“随附”，等等。（参见 SO，3.63）

这样，不同神经脉冲或由神经脉冲构成的不同类别之间的关系，就会成为进一步分类过程的对象，其分类的方式则与单个脉冲或脉冲组被整理和分类的方式是一样的。而且这种过程会在不同的层次上相继发生，不仅脉冲之间的关系，而且脉冲之间关系的关系，以及关系的关系的关系等等，都可以获得其自身的“随附”，同时成为进一步分类过程的对象。于是整个神经系统的分类过程，或者说整个神经秩序，就会变得非常复杂。（参见 SO，3.66）即使“给定高层级神经中枢中的分立神经元以及它们之间的可能关联的数量，问题也并不在于它们在整个系统中各自位置之间的可能不同的数量的限制，而在于我们的心智不足以把握这一可能被这样决定的秩序的完全的复杂性程度”。（SO，3.66）在这个意义上可以说，我们的心智无论怎么发达，都远不足以从整体上把握这一秩序的所有细节，这正是我们的心智自身的一种无法逾越的局限。

1.3.6 进化和中枢神经系统的层级秩序

以上讨论都只局限于考察神经脉冲对中枢神经系统的效应过程，而且只考察了输入脉冲所产生的感觉效应。但实际上，神经系统是在一个有生命的活动的有机体中发挥作用的，这个有机体在某种程度上能够做出适应性的和调整性的行为，且无须更高级的神经中心的控制。这意味着，在有机体中存在着某种“内部环境”，中枢神经系统就在其中发挥作用。而且除了输入脉冲的感觉效应外，我们还须同时考察输出脉冲的运动效应，以及这两种效应过程之间的相互影响或相互关系。为此我们必须把中枢神经系统设想为一个分层级的结构。哈耶克认为，“在发生于许多层级之上的感觉和运动神经过程之间的所

有关联的组织，以及相应存在一个广泛性逐渐增加的中枢层级系统，对于理解感觉秩序是最重要的。”（SO，4.6）这同时也是要表明，“我们关于决定感觉质性的理论是如何与渐进形成的‘神经系统的整合行动’的图画相协调的。”（SO，4.4）

在这里哈耶克实际上明确引入了“进化”这一观念，尽管这一观念在前文讨论神经系统的多重分类以及不同类别之间关系的分类时已经有所暗示。按照这种观念，我们必须把人的心智或感觉秩序的形成理解为一个不断进化的过程。这一过程对应于神经秩序而言，要求我们必须把人的中枢神经系统理解为一种“层级秩序”（hierarchical order）。此外，这种层级秩序也存在“种系发生”[1]和“个体发生”的区别，或者说，存在“由遗传所得的关联”和“由个人获得的关联”的区别。但在《感觉的秩序》中哈耶克始终忽略了这种区别，只是力图这样来考察心智或感觉秩序的形成，即“它好像发生在个体人的生活历程之中”（SO，4.7）。

至于神经系统的这种层级秩序的具体运作过程，因为它关涉到很多生理心理学言述，我们在这里不拟详加考察（可参见SO，4.18—4.24），而只打算简要提及它的这样一个特征：在神经脉冲从低层级向高层级传导的过程中，神经脉冲所具有的功能性意义，或者说神经系统对它们的功能性意义的“评价”（即分类），会变得越来越一般化，并逐渐失去其具体性。这是因为任一脉冲在传导过程中都可能与其他并发脉冲发生关系，正是这些关系决定着该脉冲所可能具有的功能性意义。这意味着，“当几个不同的反应选择性地与一个给定感觉脉冲组中的每一个脉冲相关联的时候，就达致了一种较高的选择或分类程

[1] 实际上，心智秩序或神经秩序的“种系发生”在《感觉的秩序》中还只是一种猜测或可能性，因为哈耶克在该书中提到“种系发生”时语气总不是非常肯定，且总是使用“可能的”这样的限定词。

度；而一个特殊刺激究竟会引起这些反应中的哪一个，将取决于其他感觉脉冲中哪一些会与前者同时发生。在这个例子中，任一感觉刺激究竟会产生哪些反应，将取决于与之相伴随的其他刺激；而任一特殊感觉脉冲也许会在某种情境下产生与其他脉冲所产生的结果相似的结果，在其他情境下则会产生与之不同的结果。"（*SO*，4.29）不过，在神经系统的低层级，因为在神经纤维中传导的脉冲都是相对具体而特殊的，而且并发脉冲的数量或范围也相对较小，所以神经系统的功能性区分也相对具体。但随着脉冲向更高层级或更具综合性的神经中枢传导时，"那些更具广泛性的关联就会获得更多的机会，并且与它们一起还会出现更为复杂的分类的可能性，这种更复杂的分类既相关于不同反应的范围，也相关于会导致决定何种潜在反应将会发生的刺激的种类。"（*SO*，4.32）这样，在神经系统的高层级，神经纤维或神经元之间的关联传导来自身体各部分的脉冲的机会就会逐渐增加，相应地，在高层级所形成的关联网络也会变得越来越广泛，越来越具有综合性。同时，"对任一给定刺激的反应也会在更高的层级变得越来越倾向于受来自其他来源的脉冲的影响而被修改。"（*SO*，4.34）这也意味着，由该刺激所产生的神经脉冲的功能性意义，或者说神经系统对它的功能性区分或分类，也会被逐级修改，直至越来越接近甚至被完全同化于整个神经系统的一般特征。

1.3.7　其他

鉴于哈耶克对神经系统的分类过程的描述越来越偏向于一种纯粹的心理学理论，而且大量使用了生理心理学的言述，我们在下文不打算再纠缠具体细节，只简要提及如下几点：

一、感觉脉冲会在许多相继的层级上引起反应这一点对于

它们在更高的层级上被区分或被分类的方式影响很大。更高层级的神经中心不仅会接收到给定刺激的信息，同时也会接收到有机体本身对这些刺激的反应。而且，高层级的神经中心并不只是接收信息，它同时也会向低层级的神经中心反馈信息，并对它们提供“指导”。（参见 *SO*，4.55）在这个意义上，“行为必须视作担任双重角色：它既是高层级神经中枢的活动的输入信息，也是其输出信息。”（*SO*，4.38）

二、在神经系统的各个层级上，输入脉冲的感觉效应和输出脉冲的运动效应之间是相互影响或相互作用的，它们共同决定着有机体的行为模式。也因为此，这些行为模式并不是固定不变的，而是经常发生改变的。另外，在不同的环境中，有机体究竟会产生何种行为模式取决于整个感觉秩序。

三、相对于在某一具体时刻和位置传导的某一神经脉冲而言，其他所有神经秩序可以视作是一种给定的状态，这可称作“前在感觉状态”（the pre-existing sensory state），决定该具体脉冲的功能性意义的正是这种前在状态。不过这种前在状态也不是一成不变的，它会对新来的脉冲产生反应，并逐渐被它们修改，因而也处在不断变化的过程之中。

四、哈耶克还谈到了“情感”的问题。在他看来，“情感可以描述为与感觉质性相似的‘情感质性’，并构成了同一个广泛意义上的心智质性的秩序的一部分。”（*SO*，4.66）或者说，由情感质性构成的秩序与感觉质性的秩序一样，也是更广泛意义上的心智秩序的一个子系统。在情感秩序和感觉秩序之间也存在不同，这主要在于后者以空间关系作为主要原则，前者不涉及空间关系。不过尽管它们之间存在这种不同，但更重要的是，“决定它们的一般原理是相同的。”（*SO*，4.68）正是在这个意义上，哈耶克在《感觉的秩序》中尽管只是考察感觉的秩序，但对其原理的解释同样适用于情感秩序，乃至整个心智秩序。

第 4 章

心智秩序的一般结构

上一章考察了神经系统的分类秩序，在这一章我们将回到心智秩序本身，试图描述它的一般结构特征。当然，这里用"回到"这个词并不意味着心智秩序与神经秩序是截然二分的，相反，它们实际上是相互交融的，甚至不过只是神经系统的同一分类过程的不同侧面而已，而我们在这里讨论心智秩序的一般结构也不过是对这一分类过程作更加抽象的哲学化的描述。另可说明，哈耶克在描述心智秩序的一般结构时同样也忽略了心智秩序的"种系发生"，而只专注于其"个体发生"，也就是说，他没有考察这种心智结构在种系或代际之间的可能传承，而只是解释了它在单个个人的生活历程中逐渐形成和进化的过程。（参见 *SO*，5.4）

1.4.1 前感觉经验或"结联"

首先，哈耶克向我们介绍了"前感觉经验"（pre-sensory experience），或者说"结联"（linkages）。然而要明确这两个概念的含义，我们需要知道什么是"感觉经验"（sensory experi-

ence)。对此哈耶克没有明确解释，但按照笔者的理解，所谓感觉经验实际上就是指我们当下的感觉或知觉活动[1]，亦即我们的神经系统在当下环境中接收外物事件的刺激，同时产生神经脉冲，进而引起神经效应，并在我们的心智系统中显现出某种感觉或心智质性的过程或活动。在这个意义上，任何人无时无刻不在发生感觉经验，因而这种感觉经验也是多变易逝的。

至于所谓"前感觉经验"，简单说来，指的就是感觉经验之前的经验，或者说，是发生在感觉经验之前，或在感觉经验发生之前的经验。在这个意义上，如果说感觉经验是我们当下的感觉或知觉活动的话，那么前感觉经验就意指着我们过去的感觉或知觉活动，是我们过去的经历的一种体现，或者说，它体现了我们在过去所经历的一些事件之间的关系。

然后我们可以明确"结联"的所指。就此哈耶克作了一个大致的界定："我们将用结联一词来指刺激簇在中枢神经系统的组织上留下的最一般的持久效应，它意味着外部事件对那个组织的生理效应，但并不必然意味着，当这些外部事件出现时，它们已经拥有对有机体的独特意义。它是一种用以进行区分的知识，这种知识也许在任何区分得以可能之前就已经存在。它也是一种'经验'，这种经验——尽管当同样的刺激再次出现时，它后来会赋予它们以对有机体而言的特别意义——在这之前对个人不必有任何含义。"（SO，5.8）根据这一界定我们可以明确几点：（1）"结联"实际上是一种神经效应，不过它是一般且持久的，不会像我们当下的感觉经验及其所引起的神经效应那样多变易逝；（2）这种"结联"在任何区分或分类

---

〔1〕哈耶克没有在"感觉"和"知觉"之间作出区分。因为在他看来，人的感觉和知觉活动实际上并没有实质区别，它们在性质上是同类的，即都是我们心智系统的分类活动，只不过它们在分类的程度上有所不同而已——感觉是程度相对较低的分类活动，知觉则是程度相对较高的分类活动。

发生之前，或者说在当下感觉经验发生之前，就已经存在，不过它对于当下的感觉经验不一定具有明确的功能性意义；（3）它也是一种经验，准确地说，是在当下的感觉经验发生之前就已经存在的经验，在这个意义上，它实际上就是上文界定的前感觉经验。[1]

进而我们也可这样简单概括：所谓“结联”就是我们的前感觉经验（或者说我们过去的感觉和知觉活动）在我们的神经系统中留下或“印下”的一种持久的相对稳定的神经效应，抑或说，它是前感觉经验在神经系统中的生理对应物。正是在这个意义上，哈耶克在《感觉的秩序》中没有明确区分“前感觉经验”和“结联”这两个概念，往往将它们并提。甚至前感觉经验和“结联”可以视作是同一个东西，它们之间可以互指。

此外还有一点值得特别强调，即这种“结联”或前感觉经验是我们的神经系统当下所进行的区分或分类活动（或者说感觉和知觉活动，抑或说感觉经验）“得以可能”之前就已经存在了的。这里的“得以可能”意味着，“结联”或前感觉经验是我们的感觉经验得以发生的前提条件。正如哈耶克所说，“所发生的每一个感觉质性都以脉冲之间的‘结联’的先前出现为前提，这些‘结联’本身并没有被分类为属于一个特殊的质性组。”（*SO*，5.13）或者，“在所有感觉经验中都内含有由先前的‘结联’所决定的某些关系，这些‘结联’从未成为普通意义上的感觉经验的对象。”（*SO*，5.14）

最后还可提及，如我们讨论神经系统分类的基本形式时所提到的，在神经秩序或心智秩序的进化过程中，神经系统中会

---

[1] 如果说前感觉经验体现了我们在过去所经历的一些事件之间的关系的话，那么“结联”正是这些事件之间关系的体现，而且，既然“结联”是持久且相对稳定的，那么它所体现的事件之间的关系也是相对稳定的。正是在这个意义上，哈耶克说，“当作用于有机体的外部刺激出现时，由在不同脉冲之间的‘结联’形成的关联显然会再现某些常规性。”（*SO*，5.17）

逐渐形成一种关联系统，这种关联系统会随着神经或心智秩序的进化而逐渐发展并得以丰富。而这里界定的“结联”实际上也是一种关联，只不过是其中相对稳定的一种。不仅如此，神经系统的关联系统也会为这种“结联”或前感觉经验所逐渐修改（从而构成了神经或心智秩序的进化），只不过当这种关联系统变得越来越复杂，且积淀得越来越牢固之后，它的一般特征为新“结联”所修改的可能性就越来越小，或修改的程度越来越低。（*SO*，5.13）

总之，按照哈耶克的理解，他的理论“将所有感觉质性——无论是‘基本’质性还是格式塔质性——都追溯到一种以非心智要素之间的‘结联’为基础的关联网络的前感觉形成（pre-sensory formation）”。（*SO*，5.16）

1.4.2 “地图”

继前感觉经验或“结联”之后，哈耶克又引入了“地图”（map）这一概念。在他看来，随着神经秩序或心智秩序的不断进化，人的神经系统中会产生许许多多不同的“结联”，这些“结联”会逐渐形成一种“准恒定结构”（a semi-permanent structure），哈耶克将之比拟为“地图”。这种准恒定结构或“地图”的性质和特征可以归结如下：

一、这种结构或“地图”之所以是“准恒定”的是因为：一方面，既然如上所述，“结联”是一种持久的相对稳定的神经效应，那么由这种“结联”构成的“地图”也是持久而相对稳定的。也就是说，相对于某一时刻和某一位置的某一具体神经脉冲而言，这种结构或“地图”可以视作是恒定的。另一方面，在人的神经秩序和心智秩序的进化过程中，这种结构或“地图”也会逐渐为新的脉冲或“结联”所修改，只不过这种

修改进行得相对缓慢而已。在这个意义上，这种结构或“地图”也是不断变化的，处在一个逐渐进化的过程之中。

二、这种准恒定结构或“地图”不是物理意义上的空间结构，更不是地理学意义上的地图，而是一种比拟的逻辑意义上的拓扑结构或拓扑“地图”。也就是说，构成这一结构或“地图”的许多不同“结联”之间的相互关系不是在物理学意义上定义的，而是在逻辑意义上加以定义的，决定任一“结联”所具有的功能性意义的也是它与其他所有“结联”之间的相互逻辑关系。

三、与“结联”对应着个人的前感觉经验，或者说反映着个人在过去所经历的事件之间的关系一样，这种准恒定的“地图”作为个人在其整个人生历程中逐渐形成的一种心智结构，也反映着个人所在外部环境中的为该个人所经历的诸多外部事件之间的相对稳定的相互关系。（参见*SO*，5.19）

四、但值得注意的是，这种准恒定“地图”所反映的外部事件之间的相互关系却未必是“客观的”，也就是说，它未必严格对应于外部环境中各物理事件之间的实在意义上的相互关系。相反，这种准恒定“地图”所反映的关系往往是不完全的，甚至在某些方面或在某种程度上还可能是错误的。（*SO*，5.20）导致如此的原因主要在于：（1）有机体用以接受外物刺激的感受器具有某种“选择性”，这种感受器并不是对所有物理刺激都会产生反应，相反它们可能只对某一些（种类）的刺激敏感。这样，当外物事件刺激我们的感官时，有些刺激可能会引起神经脉冲，有些却可能不会。另外，这些感受器并不能对物理性质不同的刺激加以严格区分，因而有些不同性质的事件可能会刺激同种类的感受器，另一些性质相同的事件则可能刺激不同种类的感受器。（2）作用于某一特殊有机体的物理刺激的种类，以及不同刺激在一起发生作用的相对频率，并不对应于外部的整个物理世界，而只对应于该有机体所在的特殊环境。在这个

意义上，该有机体，或者说该个人，所反映的外部事件之间的相互关系只是整个物理世界中各物理事件之间相互关系的一部分。（3）前文已经提到，高层级的中枢神经系统总是在一个低层级的“内部环境”中发挥作用，这个内部环境本身却可以相对独立于高层级的中枢神经系统，并在一定程度上对低层级的神经脉冲进行整理和分类。在这个意义上，“存在于它们（即低层级神经脉冲。——笔者注）之间的关系将会在很大程度上影响在高层级神经中枢的秩序的形成。”（*SO*，5.22）（4）就人的生理结构而言，很可能其中有些结构有利于某种关联的形成，而不利于其他关联的形成，甚至还会使之变得不可能。这种情况会使在人的神经系统中最终形成的关联结构很难真实地复制物理刺激之间的关系，从而发生扭曲。（参见*SO*，5.23）（5）既然神经脉冲的分类发生在许多相继的不同层级之上，那么当脉冲到达高层级或更具综合性的神经中枢时，它所再现的就往往不是最初的单个物理刺激的信息，而是在较低层级形成的刺激类或刺激组的综合信息。这样，在高层级中枢实现的进一步分类就会与低层级的分类发生偏差。（参见*SO*，5.24）

五、应当说哈耶克的上述解释是非常微观的，但就这里的讨论而言，我们也许可以满足于这样一种相对简单的说法：这种“地图”所反映的外物事件之间的相互关系具有某种主观的性质，也就是说，它所反映的只是个人所在特殊环境中的特殊事件之间的相互关系，尽管这种相互关系对于该个人而言是相对稳定的。在这个意义上，这种准恒定的“地图”是相对个人化的，不同个人不仅在不同环境中会形成不同的“地图”，甚至不同个人在相同环境中也往往会形成不同的“地图”。当然，我们也不能排斥这样一种可能性，即不同个人在不同的或相同的——准确地说是相似的——环境中有可能形成在不同程度上（部分）相似的“地图”。也就是说，他们的神经系统有可能记录下一些相似的事件，以及这些事件之间相似的相互关

系，进而形成（部分）相似的关联结构。或用哈耶克本人的话说，“在不同大脑中形成的不同‘地图’会为这样一些因素所决定，这些因素足够相似，以致使得这些‘地图’也彼此相似。”（*SO*，5.27）但即使如此，在不同个人之间形成完全相同或等同的“地图”这种情况看来是不太可能的。因为“‘地图’之间的完全等同不仅以不同个人的人生历史完全等同为前提，而且也要求这些个人的解剖结构完全等同”（*SO*，5.27），而这在哈耶克看来几乎是不可能的。此外，“对于每个个人而言，其‘地图’会不断变化这一起码事实，也事实上排除了这样一种可能性，即在任一时刻两个不同个人的‘地图’会完全等同。”（*SO*，5.27）

六、我们已经知道，“结联”作为一种生理意义上的神经效应实际上是神经系统内部的一种相对稳定的关联，而由“结联”构成的“地图”实际上也是一个关联系统。但值得指出的是，这种由“结联”构成的“地图”与我们在前文讨论分类的基本形式时所提到的关联系统并不是一回事。它们之间的差别主要在于：前文所指的关联系统是在宽泛意义上界定的，构成那种关联系统的既包括相对稳定的关联，也包括不稳定的多变易逝的关联。而构成“地图”的“结联”专指相对稳定的关联。就此而言，尽管“地图”在宽泛意义上也是一种关联系统，但在严格意义上它仅指关联系统中由相对稳定的“结联”构成的那一部分。在这个意义上，“地图”实际上只是宽泛意义上的关联系统中的一个子类。

七、与神经系统的层级秩序相对应，这种准恒定的“地图”也应当理解为一种层级结构，而处在不同层级的子“地图”都会部分地反映外部环境中的关系。更重要的是，在低层级形成的子“地图”对于高层级的神经中枢而言具有一种“过滤”或“预选”的作用。也就是说，它们会对传向高层级中枢的神经脉冲进行“过滤”或“预选”，只有符合某种条件的脉

冲才能传导至高层级中枢。（参见SO，5.30）

八、最后也是最重要的，这种“地图”在人的神经系统或心智秩序中起着一种意义判准的作用，也就是说，对于任一新发生的事件及其相应的神经脉冲而言，它所具有的功能性意义（部分的）是由这种“地图”所决定的。这可从如下几方面来理解：

一方面，既然如前文在讨论哈耶克心智理论的基本观念时所强调的，决定任一事件或脉冲所具有的功能性意义的是该事件或脉冲在整个神经秩序或心智结构中的“位置”，或者说是该事件或脉冲与其他所有事件或脉冲之间的相互关系，那么在这个意义上，由“结联”构成的“地图”作为神经秩序或心智结构中相对恒定的（实际上也是最重要的）一部分，就对新发生事件或脉冲的功能性意义起着非常重要的决定作用。

另一方面，我们已经知道，“结联”对应着个人的前感觉经验，反映着该个人在过去所经历的一些事件之间的相对稳定的关系。与此相应，由“结联”构成的“地图”对应着个人的所有前感觉经验，反映着该个人在其整个人生历程中所经历的事件之间的所有相对稳定的相互关系。（在这个意义上，“地图”实是一个人整个人生历程的心智反映，是其所有人生经验的综合，.这些人生经验在心智的层面上表现为一个相互联系的、有序的、多层次的结构。而且这种结构还是动态的，它会随着个人人生经历的变化而变化，会随着个人经验的累积而不断发展和丰富。）同时我们也已知道，前感觉经验是我们当下感觉经验得以发生的前提条件，感觉经验必须以前感觉经验为前提和基础才得以可能。由是我们可以推知，由所有前感觉经验或“结联”构成的相对稳定的心智结构或准恒定“地图”，就决定着我们当下的感觉经验。抑或说，人的心智对当下事件或当下经验的理解取决于该心智中先前就已经存在的、由发展进化而来的前在经验结构，即“地图”。如果当下事件或当下

经验不能够与该前在经验结构或“地图”发生关系的话，或就神经秩序而言，如果由该事件或该经验所引起的神经脉冲不能够与“地图”这种前在关联系统发生关联的话，那么该事件或该经验就不能为我们的心智所理解，简言之，理解就不可能发生。

此外，我们还可从这样一个角度来理解“地图”的意义判准功能：前文我们提到，神经系统的层级秩序具有这样一个特征，即在神经脉冲从低层级向高层级传导的过程中，它所具有的功能性意义，或者说神经系统对它的分类，会变得越来越一般化。这主要是因为，当神经脉冲向高层级传导时，它会与更多也更具一般性的其他脉冲发生关联，并被它们修改，从而其功能性意义也会越来越接近整个神经系统的一般特征。这实际上意味着，“在任何时候整个神经系统的一般兴奋状态会越来越少地取决于当下接收到的新刺激，而会越来越多地取决于由在过去某段时期所接收到的刺激所引起的脉冲链的持续进程。”（SO，5.34）或者说，“当我们上升到越来越高的层级时，传导至那儿的新脉冲的功能会越来越少地引起具体反应，而只会根据整个情势逐渐地修改和控制行为。”（SO，5.33）就此而言，随着神经脉冲向高层级神经中枢传导，神经系统的前在兴奋状态（the pre-existing excitatory state）——这种前在兴奋状态实际上就相当于对应着所有前感觉经验的“地图”——对于该脉冲的功能性意义就会产生越来越大的影响甚或决定作用。在这个意义上，神经系统的这种前在兴奋状态，抑或“地图”，就可以被描述为是一种具有定位功能的“定位器”，它规定着未来事件或脉冲的可能传导“路径”或“路线”，进而决定着未来事件或脉冲所可能具有的功能性意义。

1.4.3 “地图”和“模式”

除了“结联”和“地图”外，“模式”（model）也是心智结构的一个重要组成部分。按照哈耶克的理解，尽管由“结联”构成的“地图”是决定任一事件或神经脉冲的功能性意义的重要因素，但“地图”毕竟只是构成整个神经系统或心智结构的一个部分而已（尽管这一部分是相对恒定的，甚至也可能是最重要的）。而决定任一事件或脉冲所实际具有的功能性意义的，总是神经系统或心智秩序的整体结构。（参见 *SO*，5.37）就此而言，由“地图”决定的神经或心智事件的功能性意义并不是完全的。除了这种准恒定的“地图”外，还可能有其他非恒定的结构决定着事件或神经脉冲所具有的功能性意义，这种其他的非恒定结构就是哈耶克为“模式”留下的地盘。

至于这种“模式”的具体所指，我们可循着如下思路来理解：任何一个有机体，或者说人，除了过去的生活经历外，都总是处在一定的当下环境之中，在该环境中活动、生息。在这一活动和生息的过程中，人的心智总会通过感觉和神经系统对其所在的当下环境进行“再现”或“复制”，并根据这种“再现”或“复制”对该环境中的各种即时事件或刺激作出反应。（参见 *SO*，5.37）这种“再现”或“复制”意味着，在高层级神经中枢中有一些脉冲会在相同神经纤维中留存一段时间（尽管引起这些脉冲的刺激已经停止发生作用），而这又意味着某一外部对象的存在，尽管该外部对象已经不再直接对有机体产生刺激。这种情况也许会这样实现，即再现某一时刻的感觉情境或外部对象的脉冲会相互关联，并相互唤起，直到对该情境或该给定对象的再现被新的刺激所取代，亦即其在神经纤维结构中所占据的位置为新的刺激所引起的脉冲所占据。（参见

SO，5.38—5.39）当然，这种解释在某种程度上只是哈耶克的一种猜测，但他认为，无论这种解释是否成立，我们都必须“区分由任何刺激活动所留下的两种不同的生理‘记忆’或痕迹：一种是我们已经讨论过的路径或关联结构中的准恒定变化，这种结构决定着任何脉冲链所传导的路线；另一种是由最近所接收到的刺激所产生的、在任一时刻都在传导的活动脉冲的模型(the pattern of active impulses)，并且这些活动脉冲也许只是源出于中枢系统的连续脉冲流——即使没有外部刺激的作用，这种脉冲流也不会完全停止——的一部分”。（SO，5.40）由此哈耶克在准恒定的“地图”之外区分出了一种“活动脉冲的模型”，这种“活动脉冲的模型”实际上就是有机体或人对其所在当下环境的“再现”或“复制”，哈耶克将之称作“模式”：“任何时候都在给定的准恒定通道网络中传导的脉冲模型可以视作是特定环境的一种模式，在这一模式中，有机体在当下才感觉到自身的存在，而且这种模式也使得有机体可以在自己的活动中对该环境作出记录。”（SO，5.41）

引出了“模式”的概念后，哈耶克还考察了“模式”和“地图”之间的联系和区别。（参见SO，5.41—5.44）这可简要归纳如下：（1）“模式”和“地图”都是对外部事件之间相互关系的“再现”，不过“地图”反映的是个人在其整个人生历程中所经历的事件之间的关系，“模式”反映的则是个人当下所在特殊环境中各事件（或某一类事件）之间的关系。（2）“地图”反映的关系是相对稳定的，它更多体现了人的神经或心智秩序的静态一面，而“模式”反映的关系是多变易逝的，它更多体现了人的神经或心智秩序的动态一面。当然，“地图”也不是绝对静止不变的，它会为新来的脉冲或“模式”所逐渐修改，只不过相对于“模式”而言它是准恒定的。（3）“地图”相对独立于即时的活动脉冲，但它提供了这些活动脉冲得以被分类或被评判抑或被“定位”的“工具”，并决定着未来脉冲

的可能意义。在这个意义上，由活动脉冲构成的“模式”必须在“地图”这种准恒定的结构或框架内才能发挥作用，它的性质受准恒定“地图”所提供的可能性的限制。不过在这种限制的范围之内，它的具体特征取决于构成它的活动脉冲的结合效应。

最后还须着重提及，在界定了“地图”和“模式”的上述联系和区别后，哈耶克强调，决定任一新发生的事件或神经脉冲的功能性意义的，就不仅仅是作为准恒定结构的“地图”了，这种意义同时也由“模式”所决定。套用哈耶克的话说，“对任何新到感觉脉冲的反应就不仅取决于由关联网络形成的准恒定地图，而且也取决于在该时刻已经在这一通道模型中传导的脉冲模型（即“模式”。——笔者注）；正是脉冲模型在前者之中的位置决定着新到脉冲的意义。”（*SO*，5.45）

1.4.4 关联过程

介绍了“地图”和“模式”及其相互关系后，我们可以进一步考察神经系统的关联过程（associative processes）。

我们已经知道，任一事件或神经脉冲要获得某种功能性意义取决于它能够引起神经效应，即引起进一步的其他脉冲或与其他脉冲发生关联，并且它所引起的感觉或心智质性的具体内容就取决于它跟这些其他脉冲之间的相互关联或相互关系。这在哈耶克看来就是神经系统的一种关联活动。在这种关联活动中，任一脉冲——根据其并发脉冲的状态——都可能引起许多其他的关联过程，并成为它们的起点。（参见*SO*，5.50）这样，任一脉冲所可能引起的效应或结果就会是多种多样的。[1]

---

〔1〕就神经秩序而言可以这样说，“从由相互关联的神经纤维构成的结构的每一要素那里，脉冲可以向许多不同的方向传导。”（SO，5.56）

然而对于某一具体脉冲而言，它在关联过程中总必须引起某种相对确定的效应或结果，这样它才能在整个神经系统中获得其自身的独特意义。既然如此，那么对于这一具体脉冲而言，它如何在各种可能的效应或结果中获得自身的确定且独特的意义呢？哈耶克认为，这取决于该脉冲在关联过程中所引起的其他后续脉冲之间的相互作用（参见 SO，5.53），或者也可以说，取决于它们的“随附”的相互交叠。这种相互交叠则在于，“在对环境中不同部分的再现的‘随附’相互交叠的地方，相应的脉冲会通过加和（summation）相互加强，并通过它们的结合效应引起一系列的再现，否则这些再现将只是保持‘潜在’状态。”（SO，5.57）

这样，神经脉冲所具有的功能性意义就在一定程度上被纳入了未来的向度。也就是说，这种意义不仅仅取决于它的当下状态，也取决于它的后续脉冲的关联状态，取决于它在神经系统的关联过程中所可能引起的未来效应或结果。在这个意义上，“模式”作为一种“活动脉冲的模型”，它所再现的就不仅仅是当下环境的实际状态，而且也包括该环境中为有机体——准确说是人的神经系统中的潜在结构，即准恒定“地图”[1]——所预期的可能变化。（参见 SO，5.51 和 5.59）就此而言，“我们必须把模式设想为不断尝试可能的发展，并根据从对行动的再现来看显得会从之产生的结果来决定行动”。（SO，5.59）

不过有一点需要辨明：尽管神经脉冲的功能性意义在一定程度上取决于它在关联过程中所可能引起的变化，而由这些脉冲构成的“模式”在“倾向于不断超前于实际情势”的同时，还“不断尝试可能的发展”，但这种“可能的变化”或“可能的发展”并不是任意的或无限制的。也就是说，神经脉冲在传

〔1〕 因为如上所述，“模式”总只能在“地图”中发生作用。

导过程中不可能任意与其他脉冲发生关联，“模式”也不会任意再现其所在环境中任意事件之间的任意关系，相反，它们的可能性总会预先受到某种限制。那么这种限制会是什么呢？在考察“地图”与“模式”的相互关系时我们已经知道，尽管任一事件或脉冲的功能性意义总是由“模式”和“地图”共同决定的，但是，“模式”作为一个随有机体所在当下环境的变化而不断变化的“活动脉冲的模型”，它总必须在“地图”中发挥作用，它的性质或特征受“地图”所提供的可能性的限制。这是因为，“地图”作为神经系统或心智秩序的一种前在关联结构（a pre-existing structure of connexions），它预先规定着神经脉冲所可能传导的“路径”或“路线”，从而预先规定了神经脉冲所可能具有的神经效应的内容，或者说所可能引起的后续脉冲的相互关联方式。在这个意义上，神经系统或心智秩序的前在关联结构或“地图”具有一种“预期”或“选择性”，任一事件或神经脉冲只有在这种“预期”或“选择性”的可能范围内才会产生功能性意义。（参见 *SO*，5.58）同样，对于由这些脉冲构成的“模式”而言，它也只能再现其所在环境中为心智结构的这种前在“地图”所预期或所选择的事件之间的相互关系，甚至“模式”本身的型构也有赖于“地图”所提供的可能性。（参见 *SO*，5.59）总而言之，神经系统或心智秩序的前在结构或“地图”，既为神经或心智事件及其“模式”的功能性意义提供了可能性，同时又预先规定了这种可能性的范围。

最后我们还可强调一点，即如上文提及的，通过对神经系统的关联过程的考察，哈耶克实际上引入了一个未来的维度。也就是说，任一事件或脉冲的功能性意义不仅取决于“地图”和“模式”，而且也取决于该事件或脉冲所可能引起的、为“地图”所预期或选择的未来关联状态。（参见 *SO*，5.61）在这个意义上，如果说“地图”代表着人们过去的人生经历，“模式”代

表着其对当下环境的再现，而关联过程代表着未来的话，那么哈耶克实际上就把过去、当下（或现在）和未来这三个维度同时串联了起来。而决定任一事件或脉冲所具有的功能性意义的，同时包括代表过去或历史的“地图”、代表当下或现在的“模式”和代表未来的关联过程。

1.4.5 意识和无意识

在《感觉的秩序》的第六章，哈耶克还专门讨论了心智秩序的意识和无意识现象。

我们在第二章已经提到，尽管我们的讨论主要聚焦于心智秩序的意识领域，但它实际上还包括广阔的无意识领域。为进一步展开此一讨论，我们首先要明确意识事件或意识现象的某些特征或属性，以使它们与无意识事件或现象相区别。哈耶克认为，区分意识现象主要有三种标准：“在意识行为中，一个人：（1）能够‘说明’他正在或曾经正在做的事情；（2）能够在他的行为中‘考虑’其他也为他所意识到的并存经验；以及（3）在很大程度上不仅会被他当下的知觉，而且会被对环境的映像和再现——这些映像和再现可能由当下情境引起——所引导。”（*SO*，6.8）这些标准构成了意识和无意识之间的区别所在。

然而，尽管就一般观念而言，意识和无意识之间存在上述区别，但就神经系统的分类秩序而言，它们之间并没有实质区别。这是因为它们分类的原理或机制是一样的，只不过它们的分类程度存在差别——分类程度越高，意识特征就越明显，反之则无意识特征越加明显。在哈耶克看来，神经系统在意识领域内的分类程度是最高的，因而最具“一般性”。（参见*SO*，6.16）

哈耶克也认同意识具有“统一性”，这种“意识的统一性”意味着，“所有意识现象属于一个共同的领域，以致任何意识经验都会伴随有其他意识经验一起出现。”（SO，6.12）或者说，在这一“共同领域”之内，所有意识事件之间存在着相对紧密的关联。这可视作意识领域的一个典型特征，也是支持哈耶克所概括的区分意识现象的上述三种标准的理由所在（同时也是他的结论所在）。与此相关，“意识的狭窄性”也是一种重要特征，这种特征意味着，“在任一时刻，只有有限范围的经验能被意识到。”（SO，6.15）

另一方面，“意识的统一性”还意味着，在心智的意识领域存在着一个“共同时空结构”（the common space-time framework）。这种“共同时空结构”则意味着，“意识事件在同一时空秩序中占据着一个确定的位置，它们‘被标记’或‘被放置’与其他意识事件发生关系；以及所有‘进入意识’之中的感觉和情感事件，与对这种经验的再现或映像一起，都属于同一秩序或同一宇宙”。（SO，6.16）

意识尽管是心智秩序中分类程度最高、最具一般性的领域，但它不是孤立的，不能脱离其他的无意识（或潜意识）和准意识（semiconscious）领域。在哈耶克看来，“对于特定现象的独特意识图景总是植根于或被包围于一个对其余环境的准意识的、更模糊的轮廓之中，这一轮廓尽管相对意识图景而言显得不那么独特详细，但它总是与意识图景共同在场。”（SO，6.19）无意识或潜意识，抑或准意识，与意识的这种“共同在场”意味着，“意识经验基于一个远为广泛的基础，即对其余环境的不完全有意识的或潜意识的映像，不过这种映像——像决定感觉脉冲之质性的‘随附’一样——给了意识再现以位置和价值。”（SO，6.21）哈耶克还打了一个这样的比喻：“意识经验可比拟为矗立于云端之上的山峰，尽管只有这些山峰是可见的，但它们却必须以一个不可见的根基为前提，这一根基决

定了它们相对于各自的位置”。(*SO*，6.21)

最后值得提及，尽管我们的心智总是不断建构各种“模式”，以再现其所在环境中各种事件之间的相互关系，但与“地图”一样，这种“模式”建构或再现实际上总是部分的或不完善的。(参见*SO*，6.44)不过我们的心智或神经系统会形成一种“再分类过程”，它会对所建构的不完善的“模式”作出逐步的修改，直到这种“模式”能够较为真实地反映当下环境中各事件之间的相互关系。(参见*SO*，6.45)哈耶克也用神经系统的这种再分类过程来解释抽象概念的形成(参见*SO*，6.46—6.47)，甚至在他看来，人的整个概念思维和推理过程都可视作是这种再分类过程“在更高层级上的进一步重复”(*SO*，6.48)。在这个意义上，“所有‘高层级’心智过程都可以这样解释，即由同一一般原理的运作所决定，这种一般原理我们已经用来解释基本感觉质性系统的形成。”(*SO*，6.49)或者说，所有不同种类的心智过程就其生理或神经机制而言都具有一种统一的特征。

1.4.6 抽象和具体

在关于意识和无意识及其相互关系的讨论中，哈耶克就“抽象”[1]和“具体”作出的解释也值得特别提及。

---

[1] 哈耶克关于“抽象”或“抽象性”的讨论非常重要，这不仅在于心智秩序必然是一种抽象秩序，而且按照他的解释，人们力图加以解释的所有秩序，尤其是社会秩序，在本质上都是一种抽象秩序。甚至(社会以及心智)秩序的这种“抽象性”被他赋予了某种“首位性”，参见他的“抽象的首位性”(载于Hayek，1978－c)一文。另可顺便指出，哈耶克关于“抽象性”的解释对于我们理解他所指的一般性行为规则的“一般性”或“抽象性”也至关重要。关于此，可参见后文2.4.4以及3.2.5.3的相关解释。

我们一再强调，任一神经脉冲所具有的功能性意义及其显现出来的感觉质性，都是以脉冲之间的相互关系加以定义的，人的心智活动实际上可以视作是神经系统的一种分类和再分类过程，亦即根据神经脉冲之间的相互关系对它们进行区分或分类。在这个意义上，哈耶克认为，在神经系统的分类秩序[1]中，能够为我们感知的从来不是个别脉冲或对象的具体特性，而总是该脉冲或对象与其他相关联的脉冲或对象之间所共有的一些特征，或者说是该脉冲或对象作为成员所在类别的一般特征。（参见 *SO*，6.36—6.38）[2]就此而言，“所有感官知觉在某种意义上都是‘抽象’的，它所选取的总是给定情境的某些特征或方面”（*SO*，6.39），“甚至所谓的基本感觉质性在这个意义上也是一些‘抽象物’”（*SO*，6.39）。就意识领域而言，哈耶克认为，“意识的直接材料总是‘抽象的’，这不仅在于它们永远只能把知觉对象的某些一般‘属性’传送给我们，而且在于，它们总只是反映归属于知觉对象的这些一般特征中的某一些特征”。（*SO*，6.41）

心智秩序的抽象性或一般性也意味着我们的感觉甚或意识经验总是部分的或不完全的，也就是说，我们不可能“客观地”把握某一事件或对象的所有细节。这是因为，这一事件或对象与其他事件或对象之间的可能关系实际上远远超出了我们所能感知或为我们所经验的范围。在这个意义上，要达致某种

[1] 如前所述，神经系统的分类秩序也可视作是一种层级秩序，在神经脉冲从低层级向高层级传导的过程中，神经系统的功能性分类会变得越来越一般化。

[2] 在这个意义上，“感知始终是一种解释，即把某事物放进一或多个对象类别之中。”（*SO*，6.36）如果某一新发生的事件不能够被“放进”某一（些）类别的话，那么它就不能够为我们所感知，或用哈耶克本人的话说：“如果一个全新种类的事件以前从未发生过，而且它所引起的脉冲也是第一次到达大脑，那么它就根本不能为我们所感知。”（*SO*，6.36）

"客观"意义上的"具体"实际上是不可能的。即使我们主观上认为我们把握了事件或对象的细节关系，从而达致了所谓的"具体"，但这种"具体"实际上仍不过是事件或对象之间的抽象的一般特征。

第 5 章

哈耶克心智理论的哲学意义

至此，我们通过考察哈耶克心智理论的源起（主要是他跟马赫之间的渊源），引出了他的心智理论的核心问题，即心智秩序如何形成和进化。为回答这一问题，我们首先考察了哈耶克的一些基本观念，其中最重要的是他得自马赫的关系观念。而且哈耶克经由设定感觉质性与神经效应之间的对应关系，准确地说是心智秩序与神经秩序之间的同构关系，把我们引向了对神经系统的分类秩序的考察。进而，在上一章我们考察了哈耶克所描述的心智秩序的一般结构。所有这一切表明，“所有心智现象，如区分、对不同刺激的反应的等值性、一般化、转移、抽象和概念思维等，都可解释为我们称之为分类的同一过程的不同形式，这种分类可以通过一个传导神经脉冲的关联网络而实现。”（SO，7.2）同时哈耶克认为，他的理论可以得到很多经验甚或实验的证明。为此他在《感觉的秩序》的第七章专门讨论了这一问题，甚至这一章还被他认为是写得最好的几章之一（参见SO，pref.）。但鉴于本书主题，我们不打算在这里讨论这一问题，而直接转向考察哈耶克就他的心智理论的哲学意义所作的讨论。但在具体论述之前须说明两点：

一、我们随后的讨论仅限于哈耶克在《感觉的秩序》中所

陈述的一些内容。然而哈耶克在这部著作中的陈述还只是初步的，不如他后来收集在《哲学、政治学和经济学研究》和《哲学、政治学、经济学和思想史的新研究》两本论文集中的一些专题论文[1]说得详细深入。但我们在这里之所以仅限于《感觉的秩序》中的陈述是因为，一方面，这样做有助于我们对这部专题论著形成一个相对完整的印象，另一方面更重要的是，对哈耶克心智理论的哲学意义的考察非常重要，我们打算把这种考察的详细而深入的展开放到本书第二编和第三编进行。

二、哈耶克在《感觉的秩序》中实际上只提及了其心智理论的哲学意义的非常有限的几个方面。但在笔者看来，哈耶克的心智理论不仅对于我们理解知识及其性质至关重要，而且对于我们理解伦理道德的问题也具有很大意义。就此而言，除了哈耶克本人的阐述外（无论是在《感觉的秩序》还是在他的后期著作之中），我们完全可以对哈耶克作出进一步的挖掘或引申。不过我们打算把这种挖掘和引申的具体展开放到本书第二和第三编进行，在这里我们将仅限于《感觉的秩序》这一文本。

1.5.1 经验与知识

在上一章我们谈到，任一事件或脉冲所具有的功能性意义，或者说它所引起的神经效应及相应显现的感觉或心智质性，同时是由“地图”、“模式”和关联过程决定的，其中最重

---

〔1〕 主要包括“规则、认知与可理解性”、“抽象的首位性”、“解释的程度”、“复杂现象理论”、“关于行为规则系统的进化的笔记”、“理性主义的种类”、“人之行动而非人之设计的结果”、“建构主义的谬误”、“知识的僭妄”等。这些论文的中译版可见《哈耶克论文集》，邓正来选编译，北京：首都经济贸易大学出版社，2001 年。

要的是"地图"，因为后两者必须在"地图"的预先规定中发生作用。"地图"是由"结联"构成的，而"结联"是我们的前感觉经验在神经系统中留下或"印下"的生理对应物。至于前感觉经验是在我们当下的感觉或知觉发生之前，甚或得以可能之前，就已经发生的经验，它代表着我们在过去的人生历程中所经历的一些事件之间的相互关系。在这个意义上，由"结联"构成的整个"地图"代表着我们过去的整个或所有人生经验，我们当下的感觉或知觉就依赖于这种经验，且必须以这种经验为前提才得以可能。由此哈耶克认为，"我们用以认识外部世界的工具本身就是经验的产物。它是通过我们生活于其中的环境中的各种条件形成的，它代表着一种对这一环境中各要素之间的、在过去已经为我们所经历的关系的一般性的再现；而我们对这一环境中的任何新事件都根据那种经验来加以解释"。(*SO*，8.1)

尽管约翰·格雷把哈耶克解释为一个康德主义者，认为"哈耶克的思想在最重要的方面是康德主义的，这在于他否认我们有能力认识物自身或世界自身。正是因为他否认我们能够认识物自身，同时主张，我们在经验、甚至包括我们的感觉经验中找寻到的秩序，是我们的心智的创造活动，而不是世界给予我们的实在的产物，这才构成了哈耶克的康德主义"，但实际上，在进一步解释"我们的心智的创造活动"本身的来源或根据时，哈耶克与康德（乃至与后来的胡塞尔）有着根本的不同。[1]后者将之归结为人的心智的一种先天能力或所谓"先验统觉"（康德，1957－a；李泽厚，1984），而在前者那里，这种先天能力或"先验统觉"本身——如果有的话——正是经验的产物，是人的心智秩序在长期进化过程中逐渐形成的。（参见

[1] 不仅如此，约翰·格雷对哈耶克的不可知论引申也是不成立的，参见本编第一章的相关讨论。

SO，8.17）

另一方面哈耶克一再强调，我们当下的感觉经验必须以前感觉经验为前提或基础才得以可能，我们的“每一个感觉，甚至‘最纯净的’，都必须视作是根据个体人或种系的以往经验对事件的一种解释”。（SO，8.4）在这个意义上，“经验过程并不以感觉或知觉作为开始，而必然超前于它们：它作用于生理事件，把它们整合进一种结构或秩序，这种结构或秩序又成为这些生理事件的‘心智’意义的基础；感觉质性之间的区分——仅根据这种区分意识心智就能认识外部世界中的任何事物——正是这种前感觉经验的结果。”（SO，8.5）由此哈耶克认为，“经验不是心智或意识的一种功能，相反，心智和意识却是经验的产物”。（SO，8.5）

这样（前感觉）经验的重要地位就突显出来了，它跟感觉经验之间的相互关系也进一步得到了显明。而这种地位和相互关系使得我们必须重新审视经验与知识之间的关系，这种关系可见之于哈耶克的如下论述：

> 如果在不同感觉质性——我们的意识经验看来就是由它们构成的——之间的区分本身就是由前感觉经验（结联）所决定的话，那么关于经验与知识之间关系的整个问题就呈现出一种新的面貌。只要狭义的经验，即有意识的感觉经验，具有意义，那么说我们所知道的一切都归因于这种经验就显然是不真实的。相反，这种经验只有在更宽泛的结联意义上的经验造成感觉质性的秩序——这种秩序决定了意识经验的成分的质性——之后，才得以可能。
>
> 因此，感觉经验以一种累积性“知识”（或者说感觉脉冲的基于其过去的并发的一种习得的秩序）的存在为前提；这种知识尽管以（前感觉）经验为基础，但感觉经验却决不能与之相抵触，并且它也决定了这种感觉经验的可

能形式。

…………

我们在任何时候对外部世界的认识都至少有某一部分不是由感觉经验所获得的，相反，它内含于我们获得这种经验所依据的手段之中，它由前感觉结联所建立起来的分类工具的秩序所决定。我们有意识经验到的作为外部世界之质性属性的东西，是由我们并没有意识到的关系所决定的，而就这些关系影响我们在对这些经验的反应中所做的一切而言，这些关系乃内含于这些质性区分之中。

因此我们所能知觉到的一切都是由感觉质性的秩序所决定的，这种秩序提供了一些“范畴”，根据这些“范畴”感觉经验能够独自发生。尤其，意识经验总是指涉一些以与其他事件的关系加以定义的事件，而这些其他事件并不出现在该特殊经验之中。(*SO*，8.7—8.11)

应当说哈耶克的上述阐述并不是非常明晰，他没有在概念上严格界定他所指的“知识”。但根据我们此前的一贯解释，可以就以上引文明确如下几点：(1) 经验在这里再一次被明确界分为两种，即狭义的“有意识的感觉经验”和宽泛意义上的“结联”或前感觉经验，且前者须以后者为基础或前提。(2) 哈耶克在“感觉经验”之前加了一个限定词“有意识的”，这意味着哈耶克把感觉经验理解成是为我们所意识的，是一种意识经验。而我们在前文界定“结联”或前感觉经验时已经知道，当感觉经验发生时，“结联”或前感觉经验对于我们并不具有明确的含义或意义。这意味着前感觉经验是一种无意识经验，抑或说潜意识或前意识经验。(3) 进而，既然感觉经验须以前感觉经验作为前提或基础，那么相应地，我们的意识经验也须以无（潜、前）意识经验为前提或基础才有可能。(4) 至于知识，我们可以肯定，当哈耶克说“感觉经验以一种累积性‘知

识'的存在为前提"时，他显然是把前感觉经验看作是一种"知识"，这种知识是逐渐累积的，并成为我们的感觉经验或意识经验的前提。（5）而当他说"我们在任何时候对外部世界的认识都至少有某一部分不是由感觉经验所获得的，相反，它内含于我们获得这种经验所依据的手段之中"时，知识显然又不仅仅是指前感觉经验，相反，它只是我们在任一时刻所知道的关于外部世界的内容之一部分。（6）尤其，哈耶克还明确说道，"在每一个层次上，或在每一个论题域中，我们的知识都有一部分不能由经验所控制，尽管它是经验的结果。"（*SO*，8.18）这意味着，哈耶克实际上是把知识分作两部分的，一部分相应于我们当下的感觉经验，另一部分相应于我们的前感觉经验，并且其中第一部分须以第二部分为前提。（7）相应于（2）和（3），也可以将这两部分（或两种）知识分别表述为意识知识和无（潜、前）意识知识。这样，哈耶克实际上在重新理解经验与知识之间相互关系的基础上，对知识本身作出了区分，这种区分在哈耶克的整个理论体系中是非常重要的。

在阐述了经验与知识的相互关系及对知识本身作出区分后[1]，哈耶克还讨论了知识的性质问题。就此简述如下：

一、知识，无论是作为当下的感觉经验，还是作为前在的前感觉经验，抑或无论是意识知识，还是无意识知识，都是关于现象（世界）的知识，准确地说，都是关于物理事件向我们的心智显现出来的现象秩序的知识。而就现象世界或现象秩序本身而言，这种知识总是真实的，它总是我们对（心智）现象本身的一种真实的经验。

二、然而，另一方面我们已经知道，现象世界或现象秩序是不同于物理世界或物理秩序的，或者说，现象世界内部各

---

〔1〕严格说来，哈耶克本人并没有明确陈述这种区分，这种区分在一定程度上是我们对他的引申。

（心智）事件之间的相互关系不同于物理世界内部各（物理）事件之间的相互关系。就此而言，我们的知识相对于现象秩序本身总是真实的这一点，并不意味着它相对于物理世界或物理秩序总是真实的。（参见SO，8.12）而就知识与经验之间的上述关系而言，哈耶克强调，“完全基于经验的知识可能是完全错误的”，相反，“它要求我们有意识地放弃这样一种习惯性假定，即认为我们从经验获得的一切知识对于外部（物理）世界都必定是真实的”。（SO，8.13）

三、既然我们的知识——作为神经或心智秩序的分类过程的结果——相对于物理世界或物理秩序并不一定是真实的，那么一旦不真实这种情况出现时，我们的神经系统就会进行再分类。（参见SO，8.16）在这个再分类的过程中，我们不仅会在心智秩序的前在框架中被给定的类别的要素之间建立起新的关系，而且也因为此，心智秩序的前在框架本身也会在这个过程中被修改或调整。

四、随着再分类的不断进行，我们的知识有可能逐渐接近物理秩序中各物理事件之间的客观关系，从而相对于物理世界而言逐渐变得真实起来。这就是关于物理世界的科学知识得以建构和发展的过程。另一方面，因为任一事件都是以它与其他事件之间的相互关系加以规定或定义的，那么在这个意义上，我们的知识都具有一种同义反复的特征，即以关系来定义关系。（参见SO，8.21；8.32）这对于科学知识尤其如此，并且随着心智秩序的再分类过程的不断进行，科学知识的同义反复特征会逐渐加强，直至最终变成一个“完全同义反复的或自我包含的系统”，在这个系统中“所有真实的陈述……都是分析性的或同义反复的，且不能为任何经验所否证”。（SO，8.24）

1.5.2 现象主义与二元论

既然我们的知识实质上都只是关于现象世界的知识，且这种知识对于物理秩序而言并不一定真实，那么在哈耶克看来，“我们必须假定存在一个客观世界，或者更准确地说，必须假定存在一种在其现象秩序中为我们所经验的事件的客观秩序，就对这一世界或秩序的认识而言，现象秩序仅仅是它的一个最早的近似摹本。”而“科学的任务就在于试图尽可能接近并再现这一客观秩序”。（*SO*，8.28）然而，尽管科学的任务在于不断接近物理世界的客观秩序，但那种解释科学的现象主义（phenomenalism）方案却是行不通的——按照这种方案，科学的理想仅仅在于对现象进行严格的完全的描述。相反，哈耶克认为，“科学乃在于不断寻求新的类别，寻求一些‘结构’，这些‘结构’是这样加以定义的，即关于它们的要素的行为的一般命题是普遍且必然真实的。”（*SO*，8.31）不过这些类别“不能根据由单个个人所感知到的特定的单个事件的感觉特性来加以定义，而必须以它们跟其他单个事件的关系来定义”。（*SO*，8.31）甚至，“这一过程的终极目标就在于仅仅用事件之间的相互关系来定义所有事件类别，而决不涉及它们的感觉特性。”（*SO*，8.32）基于这种关系观念，哈耶克认为我们可以引申出对关于科学的现象主义解释方案的一种更为根本的反对。这在于，既然现象秩序，或者说现象世界各（类）（心智）事件之间的关系秩序，不过是人的神经系统的分类过程的结果，那么这种现象秩序本身会随着神经系统的分类和再分类过程而变化。具体说来，“这一再分类过程在某种程度上也会影响不同感觉质性之间的区分，而再分类过程正是从这种区分开始的。这一过程——经由这一过程，感觉质性之间的不同才得以

决定——的性质使得感觉质性很可能会不断变化，它们之间的区分也很可能会为新的经验所修改。”（SO，8.34）这样，现象世界或现象秩序作为一种感觉质性的秩序就不是固定或恒定的，相反它是不断变化的。[1]在这个意义上哈耶克认为，现象主义的那种“纯粹描述性的科学的理想就整个地变得不可能”。（SO，8.34）

基于以上，哈耶克还对马赫进行了批判。在他看来，尽管作为他的理论核心的关系观念最初是由马赫阐述的，但这种关系观念的系统发展必然导致对马赫的类似的现象主义哲学的否弃，即必然否弃马赫把恒定不变的感觉要素当作世界的终极构成元素的观念。（参见SO，8.37）不仅如此，哈耶克认为他的这种批判同样也适用于批判威廉·詹姆斯、杜威、美国实在论者，甚至包括罗素等人提出来的所有类似的“中立一元论”。（参见SO，8.38）

除了批判关于科学的现象主义解释方案外，哈耶克还谈到了二元论的问题。他首先否弃了那种传统的、也为马赫所批判的把人的身心（或者说物与心）视作两个相互独立的实体的二元论观念。在他看来，这种二元论不过只是亚里士多德的“形式质料”思维方式的延续，它所提出的心智“质料”或心智“实体”也不过只是“这样比拟而形成的一种观念，即想当然地认为不同种类的物质是不同种类的物质现象的原因”。（SO，8.42）然而，无论我们怎样定义实体，“把心智设想为一种实体也就是把一些我们无法证明其存在的属性归结于心智事件。”（SO，8.42）相反，当我们把心智理解为一种秩序，并且是一种以关系加以界定的秩序时，我们完全没有必要把心智比附为一种形上实体，完全可以抛弃那种基于传统形而上学之实体观念的心

[1] 当然，按照哈耶克的理解，这种变化的方向总是朝向不断接近物理世界的客观秩序的。

物二元对立的话语。[1]

然而，尽管作了上述否弃，哈耶克却承认，在现实生活中为了某种实用的目的我们却往往不得不采取一种二元论的观点。（参见SO，8.46）之所以如此，是因为现象秩序不同于物理秩序，我们永远不可能像马赫那样把前者还原为后者，我们对心智现象的解释也永远不足以“统一”所有知识。在这个意义上，“我们永远不可能跨越物理现象和心智现象之间的鸿沟”，因而“我们永远不得不满足于一种二元论的世界观”。（SO，8.47）

1.5.3 解释及其限制

哈耶克还讨论了解释及其限制的问题，这实际上是对我们认识世界的方式和限度的一种探讨。

按照哈耶克的理解，所谓“解释”（explanation）就是人的心智的一种“模式建构”（model-building）。具体说来，“解释乃在于在大脑中形成一个关于待解释的事件综合体的‘模式’，这一模式的各个部分是以它们在一个更广泛的关系结构中的位置加

---

[1] 有意思的是，哈耶克在谈到心物二元论与唯物论的关系时作了这样的评论：“就‘唯物主义’这个词的真实含义而言，我们甚至可以说，我们的理论比假定了一个独特心智‘实体’的二元论更少唯物主义。”（SO，8.40）而“就满足于把心智视作一种特殊的事件秩序（这种秩序不同于我们在物理世界中所遇到的事件秩序，但却由与支配那个世界的力量相同的力量所决定）而言，它确实是惟一不是唯物主义的理论。”（SO，8.40）另外，哈耶克也提醒我们，当我们把心智理解为一种秩序时，也要避免这样一种变相的实体观念，这种观念把心和物看作是同一实体的两个不同方面，而就心智方面而言，其秩序不过只是它的一种表现形式。与此相反，在哈耶克看来，这种秩序恰恰就是心智本身。不过，“我们称之为心智的这种秩序是存在于物理世界之一特殊部分——这一部分就是我们自身——的秩序。它是这样一种秩序，即我们‘认识’它的方式不同于我们认识存在于我们周围的物理世界的方式”。（SO，8.45）

以定义的，这一关系结构则构成了个别事件的再现从之获得意义的准恒定框架。”（SO，8.49）按照这种理解，作为“模式建构”的解释在生理层面上实际上就是神经系统的一种分类过程，或者说是“结合或并发分类过程的一个特殊个案”(SO，8.53)。在这一分类过程中，感觉或心智质性取决于神经脉冲（组）在整个心智的关系结构中的位置，或者说与其他脉冲（组）之间的相互关系，这些脉冲（组）因为这些关系而被划归各种类别。

就此而言，作为“模式建构”的解释所指涉的总是事件的类别，它所描述的总是构成该类别的各事件或要素之间所共有的一些特征，而不是单个特殊事件或要素的具体细节。在这个意义上，解释总是一般性的。（SO，8.57）[1]不过，解释的这种一般性也存在程度的差别，这种程度差别一般会呈现出这样的规律，即人的心智所建构的“模式”要么会再现很多事件或现象的较少的共同特征，要么会再现较少事件或现象的相对较多的共同特征。用哈耶克的话说就是，“模式越简单，它所再现其某一方面的特殊现象的范围就越广泛，模式越复杂，它的应用范围就会受到越多的限制。”（SO，8.58）这颇像概念的外延和内涵之间的相互关系。

明确了解释的上述性质[2]后，哈耶克进一步将之归结为一个原则，即“原理的解释”(explanations of the principle)。按照这一原则，我们所能解释或描述的只能是一类事件或现象的共同特征，亦即它们的一般原理。在这个意义上，“严格地说，一切解释都是原理的解释。”（SO，8.59）这在哈耶克看来正是我们认识世界的一般方式。（参见SO，c.VIII，sect.5）

与此相对，哈耶克认为，那种试图对事件或现象作出“完

[1] 如果结合哈耶克的知识论的话，这实际上也意味着，人的知识作为对事物现象的一种解释，也必然总是一般性的。

[2] 对解释之性质的上述描述实际上同时也是对人类知识之性质的一种说明。

全”描述的“细节的解释”(explanations of the details)是不可能的。这是因为，一方面，既然作为“模式建构”的解释所指涉的总是事件的类别，这种类别以各事件之间的相互关系加以定义，与事件自身的物理性质无关，那么试图描述事件的所有物理“细节”的企图就是不可能成功的。另一方面，既然任一事件所具有的意义都取决于它与其他事件之间的相互关系，而事件之间的相互关系是复杂多样的，且相对于不同的情境而言都可以引申出不同的关系，那么在这个意义上，对事件之间相互关系的描述，或者说对它们的意义的把握，就总是开放的。然而我们的描述总是有限的，即总只能限止于对某（些）类别的事件之间的某（些）关系的把握，因而我们不可能用有限的描述来穷尽它们的所有可能意义。就此而言，那种试图穷尽事件的所有可能意义的“完全”解释就是不可能的。

最后，哈耶克还讨论了解释的限制。这可概括为两种：一方面，如上所述，事件与事件之间，或者说现象与现象之间的相互关系非常复杂而且多变，对于那些变量较多因而复杂程度较高的现象来说，比如市场秩序、社会秩序等，我们的心智不可能把握它的所有细节，因而不可能对之作出完全的解释。这种限制可视作是人的实践能力上的限制，因而可称作“实践限制”(practical limits)。另一方面，人的心智的解释能力还存在一种“绝对限制”(absolute limit)，这是由心智本身的性质所决定的。这种绝对限制也可从两方面来理解：首先，人的心智不可能对心智秩序本身作出整体的解释。因为按照哈耶克的理解，任何解释主体都必须拥有比它所要解释的对象更高的复杂程度，才可能对对象作出解释，或者说，它只能解释复杂程度比它低的对象。在这个意义上，任何解释主体都不可能从整体上解释与它同种类的，或复杂程度相当（更不用说更高）的对象。人的心智也是如此，它不可能完全解释它自身或其他心智的具体分类过程，而只能对其原理作出一般的描述。（参见

SO，8.80）甚至，哈耶克认为，“心智解释自身的整个想法是一个逻辑矛盾——就这个词的字面意义而言是一种胡说。”（SO，8.91）其次，人的心智不仅不能对其自身作出整体的解释，甚至它要“完全”解释心智秩序中的某一具体分类过程也是不可能的。其原因则在于心智秩序作为一种关系秩序所具有的“整体特征”，按照这种“整体特征”，我们对任一心智过程的解释都涉及它与其他（所有）过程之间的相互关系。用哈耶克本人的话说，“心智作为一种秩序在这个术语的严格意义上说是一个‘整体’：心智组织以及它们的运作模式的独特特征乃取决于它们与其他所有心智组织之间的关系，或者说取决于它们在其他所有心智组织构成的系统中的位置。”（SO，8.84）在这个意义上，“要对它们中的任何一个作出解释都必须同时解释其他所有心智组织，或决定它们特征的整个关系结构。”（SO，8.84）总之，在哈耶克看来，“不仅心智作为一个整体，而且所有单个心智过程，都必定永远是一个特殊种类的现象，这种现象尽管是由我们已经知道的在物理世界中运作的相同原理所产生，但我们永远不能对之作出完全的解释。”（SO，8.87）这就是由我们心智本身的性质所决定了的一种“绝对限制”，这种限制是任何心智都不可能超越得了的，无论它在实践上具备什么样的优越条件。

1.5.4 科学的划分与“意志自由”

最后，我们可以简单谈一下科学的划分与“意志自由”的问题。我们已经知道，因为现象或心智秩序不同于物理秩序，我们不可以将前者还原为后者，不可以用纯粹的物理术语来描述或解释现象或心智事件。在这个意义上，我们关于物理世界的知识与关于心智事件的知识之间存在某种“永恒的鸿沟”，

我们永远不可能把物理事件的领域与心智事件的领域完全地融合起来。就此而言，我们永远都不得不满足于一种“实用二元论”，只不过这种“实用二元论”不像传统的心物二元对立论那样奠基于某种形上实体观，相反，它所奠基于其上的是“我们自身心智要完全把握它们所属的整体性秩序的能力的可证明的限制”。(SO，8.87)

这样，既然我们关于物理世界的知识与关于心智世界的知识之间存在着“永恒的鸿沟”，而“任何把我们所有的科学知识都完全‘统一’进一个无所不包的物理科学”的企图都是不可能成功的，那么在这个意义上，那种马赫式的“统一科学”的实证主义雄心就是可疑的。相反，在哈耶克看来，当我们考察人的行为时，我们的起点始终是我们关于心智事件的直接知识，这些心智事件永远发生于心智或现象世界，它们不可以——像马赫试图做的那样——被还原或化约为物理事件。而且，当我们试图解释外部事件时，或试图在我们的心智中建构起某种“模式”以再现外部事件之间的相互关系时，我们都必须同时解释这一“模式”的不同部分如何被我们的心智所分类，而这又必须建构新的“模式”以再现它们与其他心智事件之间的相互关系。这样一来，“这种对世界的再现不得不包含对再现的再现（或对‘模式—对象’关系的模式)，而这种对再现的再现又必须包含对再现的再现的再现，等等以至无穷。”(SO，8.97）这意味着，要完全解释我们的心智所形成的关于外部世界的“图画”，或所谓“‘现象的’外部世界”（我们所认识的物理世界实际上始终只是这样一个“‘现象的’外部世界”)，也是不可能的，因为它要求我们对我们的心智过程作出完全的解释，而这已被证明是不可能的。进而，那种马赫式的试图一劳永逸地实现所谓科学之任务的想法也是不可能实现的，甚至，与我们试图完全解释心智自身这种做法是一种逻辑矛盾一样，“这种完全实现科学之任务的观念也是一个术语

上的矛盾。"（SO，8.97）相反，科学追求就其自身的性质而言是一项永无止境的任务，其中每一步前进都必然带来新的问题。就科学的诸领域而言，心理科学或社会科学的任务与物理科学的任务始终不可等同，"我们永远不可能实现所有科学的完全'统一'。"（SO，8.88）这样，尽管哈耶克的《感觉的秩序》以马赫作为起点，但他最终却以对马赫的批判作为终点。确切而言，如果说在关系观念上哈耶克直接继承了马赫的话，那么就这种观念以及基于其上的哈耶克的整个心智理论建构的结论而言，哈耶克完全走到了马赫的反面，马赫所试图建立的正是哈耶克彻底予以否弃的。"我们的结论在于，对于我们来说，心智必定永远属于它自己的领域，这一领域我们只能通过直接的经验加以认识，而不可能对之作出完全的解释，或将之'还原'为其他的什么东西"。（SO，8.98）

哈耶克在讨论科学的划分时还谈到了"意志自由"这一由来已久的老问题。在这一点上，虽然他没有明确加以说明，但他的文字意示着，那种建立在还原主义基础之上的马赫式的科学主义雄心实际上将使得人的意志自由〔1〕不再可能，因为它把人的行为都化约成了物理意义上的因果关系。然而，按照哈耶克的理解，"人的决定看来必定总是一个整体人格——即一个人的心智的整体——的结果，而如我们所见，这一整体人格不能被还原成其他什么东西。"（SO，8.93）对这一事实的认识"对于所有旨在理解和解释人的行为的学科都具有最重要的意义"。（SO，8.99）

---

〔1〕 哈耶克讨论的意志自由尽管要归结为一种"哲学自由"，但按笔者理解，这种作为"哲学自由"的意志自由实际上与他理解的"原始意义上的自由"（参见Hayek，1960/1978－a，c.I 及本书第三编第一章的相关讨论）之间总是存在某种内在的哲学层面上的联系，甚至，作为"哲学自由"的意志自由——只要不是那种纯粹想当然的意淫式的幻想——总是作为"原始意义上的自由"的内在精神支柱存在的。就此而言，哈耶克的心智理论作为对马赫式的科学主义或物理主义的反叛，实际上在哲学层面上为人的"原始意义上的自由"开启了道路。

第二编

知识、规则与社会秩序及其心智理论根据

第 1 章

哈耶克的哲学世界观

早在1931年出版的《价格与生产》一书中，哈耶克在反思以欧文·费希尔（Irving Fisher）为代表的“数量”经济学的一般方法时，曾做过这样的评论：

> 然而，如果我们试图在货币总量、一般物价水平，以及——也许——总产量之间建立直接的因果关系的话，那么我们也并没有少做这种事情。因为这些量值本身从未有一个对个人的决定产生过影响；然而非货币经济理论的主要命题正建立在这种对个人决定的知识（a knowledge of the decisions of individuals）的假定之上。我们所拥有的对经济现象的任何理解都应归功于这种“个人主义”的方法；而现代“主观”理论对它的一致运用已经超越了古典学派这一点，很可能是它优越于他们的说教的主要之点。（Hayek，1931/1935－a，p.4）

表面看来，早年哈耶克的这段文字似乎与讨论他的哲学世界观没有什么直接的联系，但实际上，从这段文字我们能够较好地

引向对他的哲学世界观的描述，然后再直接进入他的社会理论的视域。

首先，哈耶克在这里明确提到了一种所谓"'个人主义'的方法"，这实际上就是他（以及其他奥地利学派成员）后来所归结的"个人主义（或个体主义）方法论"（individualist methodology）抑或"方法论的个人主义（或个体主义）"（methodological individualism）。[1]据哈耶克在纪念奥地利学派创始人卡尔·门格尔的一篇文章[2]中解释，这种方法论的个人主义或个体主义（及相应的主观价值理论[3]）最初由门格尔应用于解释市场或一般而言的经济现象，其核心观念在于"连贯一致地把个人的智性行为当作建构复杂市场结构之模型的建筑基石"，或"把社会经济的复杂现象追溯到它们仍可进行某种观察的最简单的要素"。（Hayek，1992，p.102）此后这种方法论的个人主义或个体主义（后文只说个人主义）经弗利德里希·冯·维尔塞尔和路德维希·冯·米瑟斯（Ludwig von Mises）等人进一步应用（参见 Hayek，1992），至哈耶克发展成为一种成熟形态。在 1945 年发表的著名论文"个人主义：真与伪"（收录于 Hayek，1949）中，哈耶克对这种方法论的个人主义作了集中陈述，还进一步将之归结为社会理论的一般方法。也就是说，在哈耶克那里，这种方法论的个人主义或所谓"真个人主义"首先是一种考察社会现象的一般方法，用哈耶克本人的话说，它"首先是一种社会理论，即一种旨在理解各种决定着人类社会生活的力量的努力"，甚至"我们惟有

---

〔1〕 关于哈耶克方法论个人主义的讨论，可参见邓正来，2003－b；David L.Prychitko，1999；G.B.Madison，1999；Joseph Agassi，1999；Steven Lukes，1999；A.P.Hamlin，1991；A.E.Galeotti，1991。

〔2〕 Hayek，"Carl Menger（1840—1921）"，in Hayek，1992，p.61ff.

〔3〕 在哈耶克看来，奥地利学派一脉相承的方法论个人主义与其主观价值理论（或一般而言的主观主义）是不可分割的，它们之间的关系是一个硬币的不同两面。

通过理解那些指向其他人并受其预期行为所指导的个人行动，方能达致对社会现象的理解”。（Hayek，1949，p.6；中译本第11—12页）按照这种解释，任何社会以及市场现象都必须还原为构成该社会的所有个人之间的行为互动，并且也只有从个人行为互动的层面上才能理解或解释整体的社会或市场现象。〔1〕

这种方法论个人主义实际上是哈耶克在学生时代就已经接受并确立了的〔2〕，而笔者以为，这种方法论个人主义与他同样在学生时代得自马赫的“关系”观念结合在一起〔3〕，构成了哈耶克的一种基本的哲学世界观。这种哲学世界观从根本上构成了对任何基于整体主义世界观的理论或方法的一种挑战和批判。它要求我们决不能把任一对象或现象——无论是自然科学的还是社会科学的——如世界、自然、社会、市场、货币、价格、生产等，简单地视作一种可用数学方法加以计量的“整体”，而必须将之看作是由构成该整体的所有“个体”或“要素”之间不断互动而形成的“关系综合体”或“关系结构”。

---

〔1〕 值得注意的是，哈耶克在社会理论层面上理解的这种方法论个人主义，从根本上区别于共同体主义所批判的“原子论”式的个人主义。实际上哈耶克本人也对“原子论”式的个人主义作出了批判。在他看来，任何个人都不是相互孤立的“原子”，而是生活在社会之中的“社会人”，与我们的文化传统息息相关。（参见Hayek，1949，c.I）而作为一种社会理论方法的方法论个人主义要求我们必须从个人行为互动的角度或层面上来考察作为整体的社会现象。关于哈耶克所理解的方法论个人主义与共同体主义所批判的“原子论”式个人主义之间的区别，邓正来作了详细讨论，参见邓正来，2003-b，及其论文“哈耶克社会理论的研究”，载邓正来，1998。

〔2〕 据哈耶克本人所述，他在维也纳大学念书时尽管名义上是法律系的学生，但他最感兴趣的却是心理学和经济学（经济学和法学在当时的维也纳大学是放在一起开设的）。就经济学而言，他对卡尔·门格尔的《国民经济学原理》极感兴趣，这部著作中的主观价值理论和门格尔本人所谓的“合成式”方法——即后来的方法论个人主义——对他影响至深。关于此可参见Hayek，1994-b，及其“Carl Menger (1840—1921)”，in Hayek，1992，p.61ff。

〔3〕 在某种意义上方法论个人主义与“关系”观念之间本来就是相辅相成的，因为“关系”观念强调的正是个体或要素之间的相互关系，而方法论个人主义强调的正是处于相互关系之中的个体或要素。

在这种关系综合体或关系结构内部，任一个体或要素所具有的“功能性意义”，或者说所可能做出的“行动”，以及所可能产生的“效应”，取决于该个体或要素与其他所有个体或要素之间的相互关系。

更重要的是，这种哲学世界观本身就蕴涵了一种秩序观念，或可以从中引申出一种秩序观念来。这是因为，既然任何整体——无论是自然的还是社会的——都必须还原为构成该整体的所有个体或要素之间的互动，那么在哈耶克的理论视域中实际上就消解了所谓的（社会）整体，而代之以一种由个体或要素之间的互动关系加以定义的关系综合体或关系结构。在这个意义上，哈耶克所考察的对象只可能是个体或要素之间的关系互动（relational interaction），这实际上就是一种秩序观念。也就是说，出现在哈耶克理论视域中的只可能是个体或要素之间的秩序，准确地说是“关系秩序”。[1]

这种哲学世界观蕴涵的另一个观念是哈耶克的复杂现象理论。[2]这在于，既然任一对象或现象都是一种关系综合体或关系结构，而构成这一综合体或结构的任一个体或要素所可能具有的意义或效应，都是由它与其他所有个体或要素之间的相互关系加以定义的，那么在这个意义上，任一对象或现象，尤其是社会、市场、货币、语言等，都必定是一个非常复杂的变量系统。因为个体与个体之间，或者说要素与要素之间的关系变

〔1〕 值得指出的是，这样加以引申的“秩序”或“关系秩序”还不一定是一种“自生自发秩序”，这种自生自发秩序，或者说秩序的自生自发性质，需要到哈耶克提出“规则范式”之后才逐渐明确。也就是说，只有在一般性规则的规制下，自生自发秩序的型构才得以可能。而这是哈耶克自 20 世纪 30 年代中后期所逐渐强化、至 60 年代以后所着重强调的观念。但无论如何，“秩序”这个概念在哈耶克的理论思考中占据了一种绝对的核心地位并非偶然，这是由他的基本哲学世界观和一般方法论所决定了的。

〔2〕 哈耶克对复杂现象作了专门讨论，参见其“复杂现象理论”一文，收录于 Hayek，1967/1978－b。

量（relational variables）极为庞杂，它们之间的复杂程度远远超出了任一单个心智所能完全把握的范围。

由这种复杂现象观念我们实际上很容易过渡到哈耶克的知识观。[1]这至少在于这样一个方面：既然像社会、市场、货币、语言等现象都是非常复杂的关系变量系统，且其复杂程度远远超出了任一单个心智所能完全把握的范围，那么与此相应，我们就不可能了解或把握这种复杂现象的所有细节，不可能拥有关于这种复杂现象的完全意义上的整体性知识，以对这种现象作出一种整体的全盘的控制或计划。[2]

事实上我们也可发现，在哈耶克早年的上引文字中，他已明确提出了“知识”这一概念。在他看来，那种基于整体主义世界观或方法论的数量经济学假定了一种“个人决定的知识”，也就是说，它实际上假定了参与市场交易的个人会根据这种知识作出何种决定或行为。在这个意义上，按照数量经济学的这种整体主义方法论的逻辑，个人行为及其所依据的知识都是给定的，准确地说，是被逻辑地假定了的。正是基于这种逻辑意义上的知识假定，数量经济学才可能对对象作一种“整体化”或“同质化”的处理，而这种“整体化”或“同质化”处理实际上把哈耶克意义上的复杂现象给简化甚或取消了。然而，这种简化甚或取消反过来却使得数量经济学的知识假定变成了多余，因为按照整体主义的方法论逻辑，既然我们的研究对象作为整体都不过是简单的，我们关于它们的具体细节的知识已经不再必要。

---

〔1〕实际上，从哈耶克的哲学世界观（或方法论个人主义）到他的复杂现象观念，再到他关于知识有限的结论，这一逻辑清晰地体现在哈耶克的文本之中。比如在“个人主义：真与伪”（收录于 Hayek，1949）这篇文章中，哈耶克在就“真个人主义”的一般特征或性质作出说明后，马上就转向了对复杂现象和知识有限的解释。

〔2〕应当说明，这只是哈耶克知识论的一个方面而已。不过由这种逻辑上的关联，我们可以进一步追问知识本身的性质和种类等。

第 2 章

知识、规则与社会秩序[1]

在这一章我们可以进一步梳理哈耶克社会理论的基本论题，包括知识观、规则观和社会秩序观之间的内在理路和一般结构。我们的梳理在某种程度上将在邓正来已有论述的基础上进行。之所以这样做是因为：一方面，邓正来作为哈耶克社会理论的主要阐释者（包括西方研究者在内）之一，已经在中文世界就哈耶克的社会理论作出了较为深入的阐释[2]，尤其是

[1] 本章主要内容曾以“知识、规则与秩序的内在理路及其一般结构——评邓正来先生《自由主义社会理论》”为题发表在《法制与社会发展》，2004 年第一期，吉林大学法学院主办。

[2] 邓正来关于哈耶克研究的主要文献有：论文集《自由与秩序——哈耶克社会理论的研究》（南昌：江西教育出版社，1998 年），其中包括专门研究哈耶克社会理论的两篇长文：“哈耶克社会理论的研究：《自由秩序原理》代译序”和“知与无知的知识观：哈耶克社会理论的再研究”；论文集《哈耶克法律哲学的研究》（北京：法律出版社，2002 年），其中主要包括三篇长文：“法律与立法的二元观：哈耶克法律理论的研究”（此文曾单独以专著形式发表，见邓正来：《法律与立法二元观》，上海：上海三联书店，2000 年）、“普通法法治国的建构：哈耶克法律理论的再研究”和“普通法法治国的建构过程：哈耶克法律理论研究的补论”；专著《自由主义社会理论——解读哈耶克〈自由秩序原理〉》，该书主要是在上述五篇文章的基础上形成的，但邓正来对之作了精心的修改和补充，从而使哈耶克的社会理论呈现出了一个相对完整的体系。此外还包括收录于译著《个人主义与经济秩序》（北京：三联书店，

他对哈耶克知识观的梳理，即使是在包括西方学者在内的整个哈耶克研究领域都是相当出色的。就此而言，我们选择邓正来的已有研究作为论述基础，一是出于论述的方便，二是为了避免对邓正来的重复。

另一方面，这样做的一个更重要的考虑在于，我们试图在邓正来已有解释框架的基础上，寻找另一种解释哈耶克社会理论尤其是其知识观的方式或途径。邓正来在其长文“知与无知的知识观：哈耶克社会理论的再研究”（收录于邓正来，1998）中，对哈耶克的知识观作出了一种历时性考察。邓正来主要以“时间”为纵轴坐标，紧扣哈耶克在不同时期所突显的三个核心概念，即“分立的个人知识”、“知道如何”的“默会知识”和“（必然）无知”，对哈耶克的知与无知的知识观，以及基于这种知识观的实质性社会理论的发展嬗变作出了梳理和分析。按照笔者理解，邓正来的这种历时性考察为我们提呈了哈耶克知识观的三个“时间范式”。[1]这三个“时间范式”一方

2003年）的长篇序文“哈耶克方法论个人主义的研究：《个人主义与经济秩序》代译序”，和发表于《中国社会科学评论》（邓正来、张曙光主编，香港：中国社会科学评论出版社，2003年第二卷第一期）的长文“‘社会正义’的拟人化谬误及其危害：哈耶克正义理论的研究”，以及收录于译著《哈耶克论文集》（邓正来选编译，北京：首都经济贸易大学出版社，2001年）的长文“关于哈耶克理论脉络的若干评注”等。——所有这些研究文献后由邓正来集结在《规则·秩序·无知——关于哈耶克自由主义的研究》中，最近（2004年3月）由北京三联书店出版。邓正来也是哈耶克著作的主要中译者，其哈耶克译著除上述《个人主义与经济秩序》和《哈耶克论文集》外，还包括《自由秩序原理》（两册本，北京：三联书店，1997年）和《法律、立法与自由》（主译，两册本，北京：中国大百科全书出版社，2000年）。

〔1〕这三个“时间范式”可简括为：（1）邓正来认为，哈耶克自参与“社会主义计算大论战”至20世纪50年代以前持一种基于“特定时空情势”的“分立的个人知识”观。（2）到20世纪50或60年代，邓正来认为哈耶克的知识观发生了“根本性的变化”，这主要体现在“哈耶克经由‘无知’这个核心概念的引入而表现出来的从‘知’意义上的‘分立的个人知识’观到‘无知’意义上的‘默会知识’观的直接转化”（邓正来，2003-a，第56页）。不过在“无知观”完全确立起来之前，邓正来认为哈耶克在吉尔伯特·赖尔和迈克·博兰尼的影响下还经历了一个“知道如

面突显了哈耶克知识观的嬗变过程，即邓正来所指的“从知到无知的知识观的转换”，另一方面邓正来认为，这种知识观的嬗变或转换同时意味着哈耶克社会理论基本问题意识的转变，即从“行动者是如何在‘知’的情形下始动其行动并相互协调”向“行动者是如何在‘无知’的情形下进行其行动并应对这种无知”的转换（参见邓正来，2003－a，第31页）。

就哈耶克的知识观及其社会理论的发展嬗变而言，邓正来设定的这个“时间”框架的确构成了对哈耶克的一个相当具有解释力的、甚至在某种程度上还必不可免的解释途径。但如我们在“前言”所指出的，这种解释途径并不是惟一的，也不是排他性的，我们完全可能在“时间”之外找寻到另一条甚或多条解释哈耶克的途径。这之所以可能是因为哈耶克的思想和著述除了“变化”之外，同时也具有某种“连续性”。而且邓正来本人也就哈耶克归纳出了一个所谓“哈耶克的终身问题”。[1]在笔者看来，哈耶克的这种“连续性”和“终身问题”意味着，尽管他的思想经历了诸多变化或转换，但在这些变化或转换的深处，哈耶克也具有某种基本的一以贯之的问题意识，只不过在

何”的默会知识观的中间阶段。(3) 按邓正来解释，哈耶克于1960年出版《自由秩序原理》标志着他的“无知观”的最终形成。这种无知观的核心概念在于“必然无知”。必然无知在性质上与那种可以克服的“一般性无知”相对，它无从克服而只能应对，也就是说，我们无法从根本上消除这种必然的无知状态，只能通过社会行为规则来加以应对。（参见邓正来，2003－a，第一章）总之，在邓正来看来，哈耶克无知观的确立具有极为重要的意义，这除了表现为“必然无知”这一原创性洞见之外，更重要的是，这种洞见“导致了哈耶克对其理论研究对象的重构：原来根本不可能进入其研究对象的社会行为规则，现在也就当然地成了其研究对象的最为重要的组成部分”（同上，第82页），而且“这些社会行为规则……还在更深的层面上设定了社会秩序的自生自发性质”（同上，第85页）。

〔1〕 按邓正来理解，“哈耶克的终身问题”在于“对个人自由与社会整体秩序间这种关系的认识和解释”，“正是这个‘哈耶克问题’反映了或支配着哈耶克整个社会理论建构的过程，换言之，哈耶克社会理论的繁复建构过程乃是从这一问题中产生并围绕这一问题而展开的。”参见邓正来，2003－a，“引论”，尤其是第28—33页。

其思想发展的不同时期，他对这个一以贯之的基本问题所诉诸的解决方式或途径不同而已。就此而言，我们可以循着哈耶克思想中的这种"连续性"或一以贯之的问题意识，以及他试图解决这一问题的方式或途径，来梳理哈耶克建构其社会理论体系的内在理路，从而进一步明确他的知识观、规则观和社会秩序观这三个基本论题之间的一般结构。[1]

在展开具体论述之前，我们还需交代两点：一、鉴于邓正来已经就哈耶克社会理论作出了深入的文本分析，我们只拟就哈耶克的知识观、规则观和社会秩序观这三个基本论题之间的内在理路作出"重构"。二、这种"重构"实际上是我们对哈耶克的一种解释甚或引申，而且因为专注于梳理哈耶克的内在理路，可能需要对哈耶克本人的繁复论述做些简化和归纳的工作。在这个意义上，我们只着意于勾勒哈耶克社会理论体系的一般结构，而无法描绘出一个丰富多彩的哈耶克。

2.2.1 "分立的个人知识"及对"完备知识"的否弃

我们已经知道，哈耶克的基本哲学世界观实际上已经蕴涵了一种秩序观念，从这种世界观到他的复杂现象观念再到他的知识观，这之间也存在着某种内在关联。在这个意义上，哈耶克的秩序观和（部分的）知识观实际上已经为其哲学世界观所预先规定了，从秩序和知识的角度来思考问题构成了哈耶克的

---

[1] 如本书"前言"所指出的，我们描述的这条解释路径并不是完全"非时间"的，更不是"反时间"的，相反它恰恰可以与"时间"解释路径相容。也就是说，我们可以在梳理哈耶克的知识观、规则观和社会秩序观之间的内在理路和一般结构的同时，兼顾哈耶克社会理论体系在"时间"维度上的嬗变，甚至还可以在"时间"维度的基础上进行。

一种基本的问题意识或理论态度。就此而言，一方面，邓正来总结的所谓“哈耶克的终身问题”的确具有相当道理，也就是说，对“一种整体秩序究竟是如何形成的”这一问题的追问构成了哈耶克自始至终的基本关注。另一方面，在追问并努力回答这一基本问题的过程中，对知识的形式及其性质的考察则构成了哈耶克社会理论的核心论辩。在这种核心论辩中，哈耶克对“分立的个人知识”观的诉求及相应的对“完备知识”的否弃是我们首先要加以讨论的论题。

在上一章我们也已知道，哈耶克对数量经济学提出的一个重要批判在于后者假定了一种“个人决定的知识”。这种“个人决定的知识”实际上就是哈耶克后来提出并加以着重阐释的“分立的个人知识”(dispersed individual knowledge)。这一知识观的核心论辩在于：相应于传统经济学关注的“劳动分工”问题，在我们的社会经济活动中也存在着“知识分工”。这样加以理解的知识是关于特定时空情势的，它们为参与市场活动的无数个人所掌握，并构成了个人行为的基础，在这个意义上，这种个人知识是主观的。相应于整个市场运作而言，这种个人知识也是分散的，它们可能会通过市场机制，尤其是以价格为核心的“电信系统”(telecom system)而传播，但它们无法被整合进一个单一的心智之中，不可能为一个中央计划机构所完全掌握。

哈耶克指陈数量经济学“假定”了“个人决定的知识”或“分立的个人知识”，实际上隐含着一个反对计划的根本论辩。具体说来，我们可以将数量经济学直接理解为一种基于整体主义世界观的计划经济学或宏观计划。[1]在哈耶克看来，这种数量或计划经济学，抑或宏观计划，实际上“假定”了自己知道所有“个人决定的知识”或“分立的个人知识”，也就是说，它们

〔1〕尽管这几者的名称有所不同，但在哈耶克看来，它们所依据的方法实质上都是一样的，即都基于一种整体主义的世界观和方法论。

假定了自己知道所有参与市场交易的个人在面临具体的特定时空情势时会如何作出选择或如何行动。这样一种所有"个人决定的知识"或"分立的个人知识"的总和也就是哈耶克后来在1937年发表的"经济学与知识"一文（收录于Hayek，1949）中所指称的"完备知识"（perfect knowledge）。于是我们也可以说，数量经济学或宏观计划"假定"或"预设"了一种整体性的"完备知识"，或视这种"完备知识"为"给定的"，同时，正是基于这种"完备知识"的假定或预设，数量经济学或宏观计划在理论上才得以成立。但问题在于，哈耶克认为，这种"完备知识"在现实中却是不存在的，准确地说，在经验或实践的层面上是不可得的。这是因为，一如哈耶克的哲学世界观所示，市场或社会必须被理解为是一个由无数个人不断互动而形成的非常复杂的关系综合体，任何人，包括计划论者，都不可能从整体上把握它的所有细节，即不可能掌握每一个个人在面临具体的特定时空情势时作出决定或行动所赖以为基础的所有"分立的个人知识"。这种知识正因为其分立特性，不可能被整合进一个单一的心智，或用哈耶克本人的话说，"知识只会作为个人的知识而存在，所谓整个社会的知识，只是一种比喻而已。所有个人的知识的总和，绝不是作为一种整合过的整体知识而存在的。"（Hayek，1960/1978－a，pp.24—25；中译本上册，第22页）在这个意义上，数量经济学或任何宏观计划所赖以为基础的"完备知识"都只是一种理论逻辑上的"假定"或"预设"而已，同时，正因为它在现实中不存在或不可得，任何基于整体主义世界观的宏观计划都冒认了一种"理性的僭妄"，注定是要失败的。

2.2.2 "经验无知"

在以上论述的基础上，我们可进一步引申出一种"无知"

论辩：既然按照哈耶克的哲学世界观，市场和社会都是非常复杂的关系变量系统，任何人，包括计划论者，都不可能从整体上把握整个市场和社会秩序的所有细节，不可能具备“完备知识”，那么在这个意义上，相对于“完备知识”而言，任何人都是“无知”的。就此而言，哈耶克对“分立的个人知识”的诉求实际上在逻辑上就意含着一种“无知”论辩，或者说“个人知识”的分立特性同时意味着“完备知识”的不可能或不可得。值得指出的是，这种就“完备知识”不可能或不可得而言的“无知”，其根源在于我们的心智或理性的实践能力的限制。也就是说，在面对像市场和社会这样的复杂变量系统时，我们的心智或理性没有足够的实践能力以从整体上把握它的所有细节。在这个意义上，这种“无知”是一种经验层面上的“无知”，可以直接称之为“经验无知”。

这种“经验无知”也不仅仅是相对于计划论者所假定的整体性的“完备知识”而言的。按照哈耶克的理解，我们不仅不可能从整体上把握市场运作的所有细节，而且很可能对与我们的生活计划无直接关联的其他个人所掌握的“分立的个人知识”也是无知的。也就是说，我们很可能不知道其他个人的特定时空情势，不知道他们在面临各自的特定时空情势时会如何行动，而这些行动却有可能通过某种市场运作机制，如以价格为核心的“电信系统”，间接地影响我们的生活计划或生活预期。这样，“经验无知”就被一般化了，它不仅意指“完备知识”在经验上不可得，而且也意味着，对于参与市场运作的其他个人所掌握的“分立的个人知识”而言，我们同样处于无知的状态。在这个意义上，这种“经验无知”其实是我们作为个体人的一种生存常态，我们每个人除了只拥有与我们自己的生活计划直接相关的一点点“个人知识”外，对于市场和社会运作的其他绝大部分情势——无论是就整体而言的，还是就部分而言的——都处于不可避免的“经验不及”的无知状态。

这样，与邓正来的“时间范式”不同，我们在这里通过逻辑反推直接引申出了一种相对于“分立的个人知识”（和“完备知识”）的“经验无知”论辩。这种论辩相对契合哈耶克在早期著作中对个人理性及知识的有限性的诉求（参见 Hayek，1949）。在某种意义上，正是这种“经验无知”构成了哈耶克早期反对计划的根本论辩。而如果就反对计划是哈耶克的终身立场而言，这种“经验无知”论辩实可成其为哈耶克反对计划的一个“终身论据”。[1]

2.2.3 一般性规则与作为“行动结构”的自发互动秩序

在某种意义上，上述哈耶克对“分立的个人知识”，或对“个人知识”的分立特性的描述，和他对“完备知识”的否弃，以及对“经验无知”的强调，都或多或少已经隐含在他基于其哲学世界观的复杂现象观念之中，或者说可以由之引申出来。另一方面我们已经知道，他的哲学世界观实际上隐含着一种秩序观念，即像市场和社会这样的复杂现象必须被理解为是由无数个人之间的相互关系加以定义并由之构成的整体秩序。由此，邓正来所指的“哈耶克的终身问题”就会不自觉地这样呈现出来：既然参与市场交易的所有个人对市场和社会运作的绝大部分情势都处于不可避免的“经验无知”之中，那么在这些无知的个人之间，一种互动协调的整体秩序是如何形成的呢？这个问题在哈耶克看来非常重要，之所以如此是因为，作为生活在社会中的个人，我们每个人的生活计划的实现都取决于其

---

〔1〕 事实上，直到哈耶克 1988 年出版的最后一部专著《致命的自负》中，我们仍可看到他反复强调“个人知识”的分立特性，以及与此相应的无知论辩。

他相关个人的行动，而如果我们对这些其他个人的可能行动处于纯粹无知的状态时，我们就无法形成一种相对稳定的生活预期，进而，如果所有人的生活预期都因为这种知识的限制而变得不稳定，那么要形成一种稳定协调的社会秩序就是不可能的。

既然如此，那么怎样解决这个问题呢？为此哈耶克诉诸了"一般性规则"（general rules）。在他看来，只有通过确立"普遍的"、"公知而确定的"、"长期适用而稳定的"、"适用于人人的"、"目的独立的（即独立于所有个人或组织的特定目的）"、"抽象的"[1]一般性规则，并且当所有人都严格依据这种一般性规则行事时，一种稳定协调的互动秩序才可能形成。这里值得强调的是，在哈耶克对一般性规则的这种诉求中，至少隐含着这样一个更为具体也更具原创性的论辩：当人人都依据一般性规则行事的时候，这种一般性规则实际上起着一种"承载知识"的作用。也就是说，尽管作为市场交易或社会活动的参与者的个人对直接或间接影响甚至决定他的个人生活计划的绝大部分特定情势都处于不可避免的"经验无知"之中，但就一般性规则所作的规定及其范围而言，他却可以知道（准确地说，是可以推测）其他人在面临与规则相关涉的某些特定时空情势时所可能作出的行动，从而据此制定自己的生活计划。就此而言，一般性规则实际上可以使个人行动者在一定程度上"部分地"克服"无知"，也因为此，个人行动者才得以可能形成各自的相对稳定的生活预期。进而，当所有个人都可以据此制定各自的生活计划，且在参与市场交易和社会活动的过程中协调各自的行动，并维持一种相对稳定的生活预期的时候，一种互动协调的整体性社会秩序就得以形成并维续。

这样，一般性规则作为一种（部分）克服"经验无知"的

---

〔1〕 关于一般性规则的这些性质，我们在后文作了专门概括，参见第三编第二章，尤其是3.2.5.3。另邓正来也就一般性规则的性质作了讨论，参见邓正来，2003-a，第三章。

手段或工具就从哈耶克的理论视域中突显出来，并成为一个独立的理论考察对象。也正是在这里，一如邓正来所指出的，哈耶克才开始明确区分“规则系统”与“行动结构”的两分框架，开始将一般性规则系统本身与人们依据这种规则而展开的行为互动明确区分开来。[1]进而，在这种两分框架的基础上，哈耶克也才开始将其哲学世界观所隐含的秩序观念明确发展为一种“自生自发秩序”观念。只不过这种观念在这里还只限于这样一种形式，即在一般性规则已经确定的情况下，参与市场运作的各个个人可以依据这种规则进行互动，形成一种有序的“行动结构”，而无须某种外在的权力机构如中央行政系统的刻意安排或干涉。在这个意义上可以说，这种有序的“行动结构”是自发形成的。而这实际上就是一种自生自发秩序，准确说是一种基于确定规则的自发互动秩序。[2]

2.2.4 对哈耶克的另一个可能分期

上文梳理实际上重构了哈耶克社会理论前期的一条内在理

---

〔1〕关于“规则系统”与“行动结构”的两分框架，详请参见邓正来，2003－a，第二章。另可顺便说明，哈耶克本人实际上已经在他的“关于行为规则系统的进化的笔记”一文——该文的副标题就是“个人行为规则与社会行动秩序的互动”——中对这种“规则系统”与“行动结构”的两分框架作出了明确区分。比如，在该文的开篇，哈耶克明确说道：“这些笔记的目的在于澄清我们用以描述事实的概念工具，而不在于陈述新的事实。尤其重要的是，它们的目的旨在突显这样一个重要区分，即支配一个群体的个体成员（或任何秩序的要素）的行为的行为规则系统，与该群体经由这一规则系统而在整体上所产生的行动结构或秩序之间的区分。”（Hayek, 1967/1978－b, p.66）

〔2〕正是在这里，哈耶克才实现了邓正来所指的这样一种转变，即从“整体社会秩序乃是经由个人行动者之间的互动而达致的”向“整体社会秩序不仅是由个人行动者间的互动达致的，而且更是由行动者与表现为一般性抽象结构的社会行为规则之间的互动而形成的”的转变。参见邓正来，2003－a，第31页。

路，即"分立的个人知识——经验无知——一般性规则——作为'行动结构'的自发互动秩序"，而知识、规则与社会秩序这三个基本论题的相互关系也在这条前期理路中得到显明。由此哈耶克一方面确立了自己的"规则范式"，另一方面开始明确一种自生自发秩序的观念。[1]

然而，如果我们进一步深究的话，会发现哈耶克的这条前期理路实际上并没有完结或完成。这是因为，与计划论者"假定"或"预设"了一种"完备知识"相类似的是，在上述理路中，作为"行动结构"的自发互动秩序得以型构所依据的一般性规则本身，实际上也是被"设定"了的，或者说，上述理路还只是在"设定"一般性规则已经确定的情况下来型构自发互动之市场和社会秩序的，而没有对一般性规则本身的来源或依据进行理论的审视或考察。

但在具体讨论一般性规则之来源或依据之前，我们有必要就哈耶克社会理论的发展作一个另一角度的大致时间分期。这之所以必要，是因为尽管我们能够根据哈耶克的哲学世界观，并以其基本问题意识或"终身问题"作为红线，就哈耶克社会理论的内在理路作出上述梳理，但如前文所谈到的，哈耶克的社会理论（以及其他理论）在不同时期经历了相当大的转变。就此而言，"时间"始终是研究哈耶克的一个必不可免的考察维度，这对于本书也是如此。

尽管论者们就哈耶克理论著述的分期问题提出了不同的看法[2]，但在笔者看来，我们实际上可以参照不同的讨论对象或理论题域，对哈耶克作出不同的分期。比如，我们可以就哈

---

〔1〕 实际上，在这期间哈耶克在其著述中已经大量使用了"个人知识"、"无知"或"个人知识的有限性"、"规则"或"原则"、"自生自发秩序"或"市场秩序"等概念，这些概念的使用在一定程度上能够支持我们在这里所概括的这条前期理路。

〔2〕 最典型的一种是弗利特伍德分别以 1936 年和 1960 年为分界点作出的"Hayek I-Hayek II-Hayek III"的三分法，参见 Fleetwood，1995，"introd."。

耶克对社会政治问题的关注把1944年《通往奴役之路》的出版当作一个界分点。在这里，我们的参照题域是哈耶克在不同时期对一般性规则之来源或依据的不同解答，至于分期的时间段，我们选取的是哈耶克的著名论文“个人主义：真与伪”（收录于Hayek，1949）于1945年的发表至其《感觉的秩序》于1952年的出版。

如此分期是因为在1945年——准确说是在1944年出版《通往奴役之路》——之前，哈耶克明确将一般性规则的来源或依据归结为人的理性建构。随后这种“理性建构规则”的思路在《通往奴役之路》中又被哈耶克自我否弃了。在1945年至1952年期间，哈耶克开始发展出一种进化观念。这首先见于1945年发表的“个人主义：真与伪”一文，在其中哈耶克开始明确提出一般性规则的进化观念。[1]此后到1952年出版《感觉的秩序》时，哈耶克在讨论人的心智秩序如何形成的过程中，进一步诉诸了进化观念，即把心智秩序之形成和发展理解

〔1〕“个人主义：真与伪”中的这样一段话最明确地体现了这种进化观念：“就像这些较小的群体一样，传统和惯例对于一个个人主义社会的正常运行来说，也是极为重要的；这些传统和惯例不仅自己是在自由社会中进化生成的，而且还在没有强制实施的情况下确立起了一些较有弹性的但却往往会得到人们遵循的规则；而一如我们所知，正是这些规则使得人们的行为有了一种很高程度的可预见性。人们自愿遵循这类规则的意愿——不仅是在人们知道遵循这些规则的理由的情况下，而且也是在人们没有明确的理由去违背这些规则的情况下依旧自愿遵循它们的意愿——实是社会交往规则得以逐渐进化和不断改善的一项必要条件。此外，如果人们想使否弃强制成为可能的话，那么他们在日常生活中随时准备服从或遵循那些并非出自任何人之设计的而且其理由也是任何人都可能无法理解的社会过程之产物的意愿，也实是一项不可或缺的条件。如果一个群体有着共同的惯例和传统，那么该群体中的成员就可以在甚少组织和强制的情况下顺利展开有效的合作。更有甚者，与那种没有这种共同惯例和传统的群体相比较，这种群体所需要的正式组织和强制也要少得多，当然，这只是人所周知的一个常识而已。但是需要指出的是，把上述情况颠倒过来看，也极可能是正确的，尽管人们对这种情形知之甚少；这就是说，惟有在传统和惯例使得人们的行为具有了很高程度的可预见性的那种社会里，人们才有可能把强制减少到最低的限度。”（Hayek，1949，pp.23—24；中译本第31—32页）

为一个渐进的累积性进化的过程。[1]但在这期间哈耶克所诉诸的进化观念还只是初步的，并不成熟，而且除了在《感觉的秩序》中他集中阐述了心智进化的观念外，在社会理论的题域他只是偶尔使用“进化”一词。然而到1960年出版《自由秩序原理》时，他开始将这种进化观念广加发挥，并明确应用于社会文化的领域，以解释一般性社会行为规则的形成和发展。此后在1973—1979年出版的《法律、立法与自由》中，哈耶克明确提出了“文化进化”（cultural evolution）这一概念[2]来概括他的此种进化主张，从而形成了一种独特的被称之为引发了自由主义社会理论的“进化论转向”[3]的文化进化观念。按照这种观念，一般性规则的来源或依据被归结为一种“理性不及”（non-rational）的文化进化过程。在哈耶克于1988年出版的最后一部专著《致命的自负》中，这种文化进化观念得到了进一步的强调和突显。

这样，根据哈耶克在不同时期对一般性规则之来源或依据的不同解答，他的社会理论的发展就可划分为三个不同的时期：一是1945年之前，在这段时期哈耶克把一般性规则诉诸人的理性建构，不过如上所述，在1944年出版的《通往奴役之路》中，哈耶克又自我否弃了这种“理性建构规则”的思路。我们把这段时期称作哈耶克的“前期”。二是从1945年发表论文“个人主义：真与伪”到1952年出版《感觉的秩序》，这段

[1] 参见*SO*。在某种意义上，哈耶克在《感觉的秩序》中诉诸的进化观念受到了他的社会理论中的进化观念的影响，就此而言，《感觉的秩序》的成书受到了其早期社会理论（乃至经济理论等）的影响。

[2] 尽管在1973年出版的《法律、立法与自由》的第一卷《规则与秩序》中，哈耶克详尽阐释了他的文化进化观念，但“文化进化”这一概念却是在《法律、立法与自由》的跋文“人类价值的三个来源”中首次提出的。而且这一概念事实上并不是哈耶克的首创，而是他直接取自L.A.White的题为*The Evolution of Culture*的著作。（参见该跋文的注释18）

[3] 这是约翰·格雷的提法，参见Gray，1984/1998，p.135。

时期可以看作是哈耶克进化观念的形成期。三是 1952 年之后，尤其以 1960 年出版《自由秩序原理》为标志，哈耶克形成了一种成熟的文化进化观念，并将一般性规则之来源或依据明确归结为“理性不及”的文化进化过程。我们把这段时期称作哈耶克的“后期”。

在上述分期中，《感觉的秩序》作为哈耶克进化观念的形成期的代表著作被突显了出来。如哈耶克本人所示，这部著作在他的社会理论、乃至其整个理论体系的建构过程中实际上占据着重要地位，然而遗憾的是，这种地位往往被人们忽视了。

2.2.5 “为自由而计划”

在以一般性规则之来源或依据为参照题域对哈耶克作出上述“前”、“后”分期的基础上，我们可以进一步展开哈耶克在这两个不同时期的具体解答。首先让我们回溯到哈耶克的前期，在这期间，哈耶克将一般性规则之来源或依据明确归结为人的理性建构。也就是说，哈耶克认为，我们能够通过理性建构起某种普遍的一般性规则系统，人们能够依据这种理性的规则系统展开有序互动，进而形成一种协调的整体秩序。哈耶克所持的这种“理性建构规则”的态度显见于他在 1939 年撰写的论文“自由与经济制度”[1]，在该文中哈耶克谈到两种不同类型的“计划”时这样说道：

> ……在这个术语所指的狭义的经济计划和一般意义上的运用理性于社会问题之上这两者之间，存在着极大不同。

---

〔1〕 收录于 Hayek，1997，该文实际上是哈耶克于 1938 年所撰写的同名文章的扩充版本。

> 我们能够“计划”出一套一般性规则系统，这套规则平等适用于所有人，并力图变得恒定（即使随着知识的增长会予以修正）。它也提供了一个制度框架，在这个框架中，做什么以及如何谋生这样的决定将留给各个个人。换言之，我们能够设计出一个制度，在这个制度中，个人首创精神拥有最广泛的可能空间和最佳机会，以使个人努力能够得到富有成效的协调。或者，我们也能够在这样一种意义上进行“计划”，即不同个人的具体行为，以及每一个人在社会生产过程中所扮演的角色——他将做什么以及如何做——将由计划当局来决定。第一种含义的计划意味着生产是由所有参与者的知识的自由结合来指导的，价格则把信息传递给每一个人，以帮助他参照其他人的行动来行事。然而，我们时代的计划者们的计划——依据某种预想的社会蓝图的中央指导——则意指这样一种观念，即人们的某些团体，最终是某些个人的心智，替人们决定他们在每一时刻不得不做的事情。
>
> 虽然在建构一个理性的法律系统——在这种法律系统的统治下，人们能够自由追求各自的偏好——和建构一个由具体命令和禁令组成的制度之间的区别，作为一个一般性原则已经足够明确，但要确切地界定它却并不容易，有时甚至都很难把它运用于具体的案例。这种困难无疑进一步导致了对为自由而计划（planning for freedom）和为不断干涉而计划（planning for constant interference）这一区别的混淆。……(Hayek, 1997, pp.194—195)

我们看到，哈耶克在此期间为一般性规则或法律系统所提供的依据是一种典型的理性建构。按照这种思路，尽管我们对市场和社会运作的绝大部分情势都处于一种不可避免的“经验无

知”状态，因而必须诉诸一般性规则，但是这种规则系统本身却源出于我们的理性建构或理性“计划”。也就是说，我们只有凭据理性建构或“计划”出一套普遍适用且为人人遵循的一般性规则系统，才能据以（部分）克服“经验无知”，进而才可能维续一种稳定协调的自发互动秩序。而只有在这种自发互动的市场或社会秩序中，我们才可能维护个人自由。这就是他的“为自由而计划”的实指所在。

由此，哈耶克社会理论前期的内在理路就可以进一步明确为：“分立的个人知识——经验无知——基于理性建构的一般性规则——作为‘行动结构’的自发互动秩序。”这样，前期哈耶克的社会理论就理论自身的要求而言成了一种有根据且能自维持的结构，因为作为上述内在理路之核心基础的一般性规则系统本身获得了依据。同时也可顺便指出，在这段时期内哈耶克的工作基本上是在经济学的框架内做出的，而在笔者看来，在一种基于理性建构的既定或给定规则系统下对自发互动之市场秩序的型构，是哈耶克在此一时期内为我们做出的主要知识贡献。

2.2.6 哈耶克的自我否弃

在将一般性规则系统归结为人的理性建构后，我们禁不住要问，这种通过理性建构起来的规则系统究竟是否可靠呢？或者，更根本地在于，把规则系统诉诸人的理性建构这种做法本身是否适当呢？抑或，通过理性来建构一般性规则系统是否可能呢？

对这些问题的思考马上出现在了哈耶克的理论视域之中。且在1944年出版的《通往奴役之路》中，哈耶克在批评卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）时实际上对这些问题作出了完全否

定的回答。在那里，他这样评论道：

> 在我们当中，甚至也有"为自由而计划的人"(planners for freedom) 允诺给我们一种"团体的集体自由"，这种自由的性质可以从下面事实中推测出来：主张这种自由的人认为有必要告诉我们，"当然，有计划的自由 (planned freedom) 的到来，并不意味着早先的一切（原文如此）形式的自由都必须被取消"。这句话是从卡尔·曼海姆博士的著作中引证来的，他起码是在警告我们，"一个以过去时代为模型的自由概念，是妨碍人们真正理解这一问题的一个障碍。"但他对自由这个词的用法和极权主义政治家们口中的自由一样容易引起误解。像后者所说的自由一样，他所允诺给我们的"集体自由"并不是社会成员的自由，而只是计划者对社会为所欲为的无限制的自由。这是把自由与权力混淆到了极点。(Hayek，1944/1994－a，p.173；中译本第151页)

在这里，哈耶克恰恰完全否定了他此前持有的"为自由而计划"的观念。哈耶克的立场为什么会如此极端地转变呢？答案可以从上文概括的哈耶克把一般性规则系统诉诸理性建构的内在理路中得到。在这一理路中，哈耶克对"经验无知"的强调与他对一般性规则系统的理性建构诉求实际上是根本冲突的。具体说来，一方面，按照他对"经验无知"的强调，任何人（包括且主要指计划论者）的心智或理性都不可能把握整个市场运作的所有细节，甚至对与其生活计划没有直接关联的其他绝大部分情势都处于不可避免的"经验不及"的"无知"之中，从而我们必须诉诸普遍适用的一般性规则系统，以维续自发互动之市场秩序的有效运作。在这个意义上，哈耶克基于这

种“经验无知”论辩得出的一个根本结论就是：个人知识，或者说个人心智或理性能力是有限的。但另一方面，哈耶克却将这种正是出于个人知识或理性能力的有限而必须诉诸的一般性规则系统归结为理性自身的建构，这正是一种无法克服的自相矛盾。这种矛盾至少在于，如果一般性规则系统可以通过理性建构起来的话，那么这意味着，我们的理性必须拥有足够的知识和能力，以知道应当根据什么来建构规则、如何建构规则、建构何种规则，以及，在建构起规则之后，还必须知道这种规则在面临特定时空情势时究竟是否适用或“适当”，等等。显然，这对人的理性能力和知识的诉求是相当高的，从而无疑与哈耶克基于“经验无知”论辩所得出的个人知识或理性有限的结论直接冲突。进而，在这个意义上，如果我们承认“经验无知”或个人知识或理性有限的话，那么就必须否弃“理性建构规则”或“为自由而计划”的诉求。不仅如此，这种“理性建构规则”或“为自由而计划”的诉求实质上无法区别于哈耶克此前已经否弃的计划论者的“完备知识”的假定。因为按照这种假定，计划论者也可以根据“完备知识”建构起某种“组织规则”，进而维续一种“组织秩序”，而在这种“组织秩序”中，个人也可以拥有某种“有计划的自由”。[1]总之，就它们对人的理性能力或知识的共同的过高诉求而言，哈耶克前期的“为自由而计划”的思路实际上同样犯下了一种他自己不遗余力加以批判的“理性的僭妄”的毛病。

这样一来，在哈耶克自我否弃了“理性建构规则”或“为自由而计划”的诉求后，我们发现，我们仍旧得回到前期哈耶克社会理论的最初理路上来，即“分立的个人知识——经验无知——一般性规则——作为‘行动结构’的自发互动秩序”。然

[1] 邓正来就这种“组织规则”和“组织秩序”作出了较为深入的讨论，可参见邓正来，2003-a，第二章和第三章。

而作为这一理路之核心基础的一般性规则的来源或依据，在排除了理性建构的可能性之后，仍旧是悬而未决的，这成了前期哈耶克遗留下来的一个理论“空白”或思想“飞地”。不仅如此，这条理路中的自生自发秩序观念也还是不成熟的，只有当哈耶克最终将一般性规则系统的来源或依据归结为一种“理性不及”的文化进化过程，并将这种文化进化过程本身也解释为一种自生自发秩序的时候，哈耶克才确立了一个完整的自生自发秩序的观念体系。而这项工作穷尽了哈耶克自20世纪50年代之后的整个后半生。[1]

2.2.7 “知道如何”的“默会知识”

在否弃了“理性建构规则”或“为自由而计划”的可能性后，哈耶克转而开始思考这样的问题，即一般性规则究竟是如何为人们所遵循的，或人们遵循一般性规则的方式是什么。这一问题与他对“理性建构规则”的否弃是一脉相承的。就此我们可以重构出这样一条思路：既然一般性规则的来源或依据不在于人的理性建构，任何人都不可能通过理性建构起普遍适用的一般性规则来，那么这意味着，那些支配现实秩序之运作且为人们普遍遵守的一般性规则肯定就不是通过人的理性建构起来的。这同时意味着，人们在遵循这些规则的时候并不能理性地解释这些规则，他们并不能解释这些规则究竟是如何起作用的，不能解释这些规则在具体细节的层面上是如何发展变化的，也不能明确陈述这些规则的具体内容，以及规则与规则之间的相互关系，甚至可能不能明确说明自己究竟是如何遵循这

[1] 这种时间上的跨度似乎多少是支持邓正来提出“哈耶克的终身问题”这一说法的理由。

些规则的。这是因为，如果他们能够对规则的所有这些方面都作出理性解释的话，那么这反过来就意味着他们能够凭借理性建构起这些规则，而这已经为哈耶克否弃了。

既然那些支配现实秩序之运作的一般性规则系统不是通过理性建构起来的，人们也不能对它们作出理性的解释，那么这些规则怎么可能为人们所遵循呢？或者，既然这些规则已经为人们遵循，那么人们遵循它们的方式又是如何呢？关于此，一如邓正来所指出的（邓正来，2003－a，第一章第2节），哈耶克受吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）和迈克·博兰尼（Michael Polanyi）的影响，直接诉诸了一种“知道如何”的默会知识观。按照这种知识观，尽管人们不能理性地解释那些支配现实秩序之运作的一般性规则，但他们拥有一种关于这些规则的“知道如何”（knowing how）的默会知识（tacit knowledge），据此他们能够以“默会”的方式遵循它们。具体说来，人们在“默会”遵循这些规则的时候并不需要“知道那个”（knowing that），即不需要对这种规则作出明确的理性解释。相反，在他们不“知道那个”的情况下，他们已然“知道如何”遵循这些规则，并依据这些规则调适各自的行动，进而形成一种有序的互动。在这个意义上，“知道如何”的默会知识不是一种可以明确解释的理性知识，而是一种实践性知识。也就是说，它并不存在于人们的理性陈述中，并不表现为一种可推演的逻辑形式。相反，它存在于人们的行动之中，体现在人们依据规则行事的方式之中，当人们能够依据规则调适各自的行动并形成一种有序互动的时候，这就表明他们已经拥有这种默会知识，这些规则也已经在发挥作用。

基于这种“知道如何”的默会知识观，哈耶克就解释了人们对一般性规则的遵循方式，由此他也开始在此前遗留下来的理论“空白”或思想“飞地”中充实内容，尽管在这个时候他仍旧没有直接回答一般性规则系统之来源或依据的问题。

2.2.8 “知道如何”的默会知识观的嬗变

邓正来认为，“在50年代，准确地说是在《自由秩序原理》一书发表以后的60年代，哈耶克的社会理论建构发生了根本性的变化”，在这种“根本性的变化”中，“最值得我们注意的是哈耶克从下述路向出发的一系列概念的转换”，这种转换具体表现为“哈耶克经由‘无知’这个核心概念的引入而表现出来的从‘知’意义上的‘分立的个人知识’观（在某种意义上也可以称为‘明确知识’）到‘无知’意义上的‘默会知识’观的直接转化”。（邓正来，2003－a，第56页）不过，“哈耶克从‘知’到‘无知’知识观的转换并不是一蹴而就的，其间还经历了一个极为重要的阶段，亦即构成哈耶克社会理论建构过程的承前启后的阶段，而最能够表现这个阶段特征的，便是哈耶克在吉尔伯特·赖尔和迈克·博兰尼的影响下所初步提出的‘默会知识’和‘知道如何’的观点。”（同上）而“哈耶克乃是在《感觉秩序》一书中第一次通过明确征引赖尔‘知道如何’与‘知道那个’的知识二分法而论及‘默会知识’问题的，并且由此提出了其社会理论中一个相当重要的命题，亦即默会知识相对于其他知识的首位性命题”。（同上，第57页）此外，邓正来还引证并简要分析了哈耶克就物理秩序、神经秩序和感觉秩序作出的区分，认为在作这种区分时哈耶克征引了赖尔的“知识二分法”，同时突显了神经秩序和感觉秩序之间的关系。在邓正来看来，这种突显“颇有助于哈耶克说明这种默会知识的性质”。（同上，第57—58页）

应当说邓正来的以上论述在一定程度上能够帮助我们了解哈耶克默会知识观的缘起，而我们可以在他的基础上进一步辨明这种默会知识观的发展嬗变。

首先，如邓正来所指出的，哈耶克是在《感觉的秩序》中第一次征引赖尔的“知道如何”和“知道那个”的知识二分观的。不过值得注意的是，哈耶克在这部著作中所征引的这种二分还并不成其为一种成熟的、与一般性行为规则相关涉的、实践性知识意义上的默会知识观。这是因为，这种区分在《感觉的秩序》中主要是在哈耶克用以解释复杂现象的“原理的解释”的意义上提出的。按照这种“原理的解释”观念，哈耶克认为，我们不能够进行“细节的解释”，因为我们的心智不可能“知道那个”，即不可能把握复杂现象（比如市场秩序、心智秩序等）的所有细节。相反，我们只可能“知道如何”，即只可能解释复杂现象的一般运作原理。在这种“原理的解释”的意义上，《感觉的秩序》中的“知道如何”还只是哈耶克此前的“分立的个人知识”及相应的基于复杂现象观念的“经验无知”的知识观的一种延续或转折。而且这种基于“原理的解释”的“知道如何”在相当程度上还具有一种理性的逻辑的色彩，尽管在这个时候哈耶克通过解释心智秩序之形成和进化的原理，已经给人的心智或理性能力加上了一种除“实践限制”之外的“绝对限制”。[1]就此而言，哈耶克在《感觉的秩序》中提出的这种基于“原理的解释”的“知道如何”还并不是一种与一般性行为规则相关涉的实践性知识，还并不是体现于人们遵循规则的实践行动之中，然而只有在后者的意义上，“知道如何”的默会知识才能获得其作为一种成熟知识观念的规定性。

---

〔1〕 简要说来，所谓“实践限制”在于，人的心智或理性在实践能力上是有限的，它不可能从整体上完全解释过于复杂的现象，如市场、社会等的运作；而所谓“绝对限制”在于，按照哈耶克的理解，人的心智或理性不可能解释自身（哪怕是其中的一部分）的运作，甚至，这种心智或理性解释自身的诉求在逻辑上是一种自相矛盾。关于此，可参见*SO*，esp.c.VIII，sect.6：“The Limits of Explanation”，也可参见前文1.5.3的相关讨论。

不过，哈耶克在《感觉的秩序》中用以解释心智秩序之形成和进化的“原理”（principle，或译为“原则”）概念，与他在其他著述中用以解释市场和社会秩序之形成和进化的“规则”（rule）概念，在性质上似乎存在着某种必然关联，即它们都是指一种秩序得以形成、维续和进化的一般机制或依据。而且哈耶克本人也经常交换使用这两个概念[1]，也就是说，“原理”（或“原则”）和“规则”在他那里并没有截然的区分。在这个意义上，从哈耶克在《感觉的秩序》中提出的基于针对复杂现象的“原理的解释”的“知道如何”，过渡或转换到他的关涉一般性行为规则的实践性知识意义上的“知道如何”，看来是顺理成章的事情。事实上，从哈耶克在1960年出版的《自由秩序原理》的一个注释[2]中第一次并提赖尔的论文“知道如何和知道那个”和博兰尼的著作《人的知识》（*Personal Knowledge*）[3]，至他分别在1962年和1969年发表的论文“规则、认知与可理解性”（收录于Hayek，1967/1978－b）和“抽象的首位性”（收录于Hayek，1978－c）中明确把得自赖尔的“知道如何”概念与得自博兰尼的“默会知识”概念结合在一起，并运用于人们日常生活中的一些行为规则（如骑车、滑雪、语言等的实践规则），以及强调抽象行为规则的“首位性”（primacy）时，这种过渡或转换就实现了。此后，在分别收集于《哲学、政治学和经济学研究》和《哲学、政治学、经济学和思想史的新研究》这两部论文集

〔1〕 哈耶克对这两个概念的交换使用经常不经意地出现在他各个时期的理论叙述中，在这里我们不便直接引证他的原文。

〔2〕 Hayek，1960/1978－a，p.426，c.II，note 4；中译本上册，第326页，第二章，注释4。

〔3〕 人们一般把博兰尼的*Personal Knowledge*一书题名译作“个人知识”，而在这里，为与哈耶克所指的“individual knowledge”（个人知识）相区别，笔者将之译作“人的知识”。

中的其他一系列论文[1]中，哈耶克进一步发展了这一观念。由此，作为一种关涉一般性行为规则的实践性知识的“知道如何”的默会知识才在哈耶克那里成其为一种成熟的知识观念。

2.2.9 “哲学无知”

我们还可以从哈耶克的“知道如何”的默会知识观引申出一个更为重要的论题，即相对于默会知识的“无知”。

实际上，所谓默会知识的“默会”只是对这种知识的性质的一种描述，即我们只能在性质上将这种知识描述为是“默会的”，至于这种知识的具体内容，亦即“知道那个”所指的“那个”，实际上是谁都不知道的，或如上文所说，谁都不能理性地解释“那个”意义上的所有具体内容。就此而言，当我们陈述我们在不“知道那个”的情况下“知道如何”遵循规则的时候，这实际上同时意味着我们对“知道那个”所指的“那个”的“无知”。在这个意义上，“知道如何”的默会知识这个概念在逻辑上意含着一种“理性不及”意义上的“无知”。

不仅如此，与相对于“分立的个人知识”的“经验无知”不同的是，这种相对于默会知识的“理性不及”意义上的“无知”是无法克服的。具体而言，相对于“分立的个人知识”的“经验无知”可以通过一般性规则得到部分克服，而一般性规则作为一种承载知识的工具可以看作是部分克服

[1] 主要包括除“规则、认知与可理解性”和“抽象的首位性”之外的“解释的程度”、“复杂现象理论”、“关于行为规则系统的进化的笔记”、“理性主义的种类”、“人之行动而非人之设计的结果”、“建构主义的谬误”、“知识的僭妄”等。

"经验无知"的一种手段或"工具"。但这种相对于默会知识的"无知"本身就是针对一般性规则的，或者说这种"无知"的对象就是关于一般性规则本身的"那个"，而关于一般性规则的这种"那个"是人的理性所无法掌握更无法明确解释的。在这个意义上，当把人的理性排除了之后，我们根本没有任何手段或工具能够用以克服这种相对于默会知识的、对一般性规则本身的"那个"方面的"无知"。就此而言，这种相对于默会知识的"无知"不仅是无法克服的，而且可以视作是一种哲学意义上的"无知"，因此我们姑且将之称作"哲学无知"。[1]

2.2.10 知与无知的知识观的两种"逻辑范式"

这样，与邓正来就哈耶克"知与无知的知识观"梳理出来的三个"时间范式"不同，我们在逻辑上将哈耶克的知识观区分成了两种不同范式，抑或说两种不同的"逻辑范式"。一种是我们前文提到的"分立的个人知识"与"经验无知"的对立，另一种就是这里的"默会知识"与"哲学无知"的对立。关于这两种范式的内容及区别，我们可再简要列表如下：

[1] 实际上，"哲学无知"和"经验无知"这一对表述借自 Stephen D.Parsons 和 John Watkins 就哈耶克"有限知识"论题之性质的争论。在 Parsons 看来，哈耶克的"有限知识"论主要是哲学性质的，知识有限主要是一种"逻辑"意义上的有限。Watkins 则认为哈耶克的"有限知识"论主要是一个经验性质的论题。关于此分别可参见 Parsons，1997 和 Watkins，1997。

第一种逻辑范式			第二种逻辑范式		
	知	无　知		知	无　知
种类	分立的个人知识	经验无知	种类	默会知识	哲学无知
主体	所有参与市场或社会秩序运作的个人	同左，且特指计划论者	主体	所有参与市场或社会秩序运作的个人	同左，且特指计划论者
对象	仅关涉个人生活计划的特定时空情势	与个人生活计划无直接关联的其他绝大部分市场和社会运作的特定时空情势，尤指被设定的所有“分立的个人知识”的总体，即“完备知识”	对象	“知道如何”遵循规则	一般性规则之“那个”，如其具体内容、发展演变、与其他规则之间的相互关系、如何发生作用等
性质	是一种个人性知识，仅为处于特定时空情势的个人所掌握	可以通过一般性规则部分克服	性质	是一种共同性知识，为所有遵循规则行事的个人所共同掌握	无从克服

值得强调的是，以上区分是逻辑意义上的，是就哈耶克“知与无知的知识观”的内在理论逻辑作出的。这种逻辑在于，无论是前期哈耶克就“分立的个人知识”（或“个人知识”的分立特性）作出的说明，还是后期哈耶克就“知道如何”的默会知识（或关于一般性规则的知识的“默会”性质）作出的解释，它们都在逻辑上意含着一种“无知”论辩。尽管哈耶克未就“无知”这一概念作进一步厘定，但根据他的理论陈述及思想嬗变，我们完全可以在上述两种逻辑范式的框架内来理解和解释哈耶克的“知与无知的知识观”。

在这两种逻辑范式中，无论是相对于“分立的个人知识”的“经验无知”，还是相对于“默会知识”的“哲学无知”，它

们在本质上都是一种不可避免的“必然无知”(necessary ignorance)。具体说来，一方面，尽管相对于“分立的个人知识”的“经验无知”可以通过一般性规则得到部分克服，但就这种无知的根源，即人的心智或理性能力的“实践限制”而言，这种“经验无知”总是不可避免的。任何人，包括计划论者，在经验或实践的层面上都不可能把握像市场、社会这样的复杂现象的所有细节。在这个意义上，任何人除了拥有与自己的生活计划直接相关的那一点点个人知识外，对市场和社会运作的其他绝大部分细节情势都处于不可避免的“经验不及”的无知之中。另一方面，相对于“默会知识”的“哲学无知”之所以是必然的或不可避免的，是因为它的根源除了人的心智或理性能力的上述“实践限制”外，更根本的则在于其“绝对限制”。确切而言，按照哈耶克的理解，人的心智实际上是由各种规则构成的一个具有整体特征的关系结构或关系秩序[1]，若要完全解释心智之中的任一部分或任一心智规则，我们都必须同时解释整个心智秩序或整个规则系统，而这在哈耶克看来是不可能的。在这个意义上，相对于“默会知识”的“哲学无知”作为一种相关于一般性规则的无知，就是一种绝对的不可避免的“必然无知”。基于以上两方面我们可以说，无论是相对于“分立的个人知识”的“经验无知”，还是相对“默会知识”的“哲学无知”，它们都根源于我们心智或理性自身的根本局限性——无论是“实践限制”还是“绝对限制”。就它们都作为“无知”而言，这种“无知”构成了我们自身的一种根本的存在状态。在现实的市场和社会运作过程中，我们都不可能避免这种“无

[1] 关于这种“规则构成心智”的观念，我们在本编最后一章会作专门讨论。实际上哈耶克在一些零散论述中经常提及这种观念，比如，在《法律、立法与自由》中哈耶克就这样说过：“与其说是心智创造了规则，不如说心智是由行动规则构成的”。(Hayek，1982，Vol.I，p.18；中译本上册，第16页)

知”，任何人、任何组织、任何机构，只要不妄称自己的理性无限或理性万能，都必须承认这种“无知”。在这个意义上，“无知”是必然的，它在本质上是一种无可逃避的“必然无知”。

哈耶克的上述“必然无知”论辩，无论是在“经验无知”的意义上，还是在“哲学无知”的意义上，还对任何形式的中央计划提出了挑战。就前一方面而言，既然任何人，包括计划论者，都不可能具备“完备知识”，即不可能从整体上把握整个市场运作的所有细节，甚至对与自己生活计划没有直接关联的其他绝大部分情势都处于不可避免的无知之中，那么任何试图根据某种预定的计划来改变或操纵市场秩序的努力，都必定会是失败的，或是无效率的。就后一方面而言，既然任何人，包括计划论者，都不可能明确解释整个一般性规则系统，甚至要对其中任何一项规则作出完全解释都不可能，那么任何试图根据个人理性来革新或创制新的规则系统的努力也必定会是失败的，或是无效率的。这样，归结起来，任何“计划”，无论是直接干预市场之自发互动秩序，还是试图革新或创制一般性行为规则系统，都是必须加以否弃的。

还有必要指出，这种基于理论逻辑的区分实际上与解释哈耶克的“时间”维度并不冲突，相反，以上区分恰恰是基于“时间”的，或可以与“时间”维度结合起来。概要而言，第一种逻辑范式可看作是哈耶克在前期形成的，且构成了哈耶克前期社会理论的核心言述基础，在这一时期，哈耶克关于知识、规则与社会秩序的思考基本上是基于上述“分立的个人知识——经验无知”的对立框架的。第二种逻辑范式，即“默会知识”与“哲学无知”的对立，则可看作是哈耶克在后期形成的，且相应构成了哈耶克后期社会理论的核心言述基础（之一）。

不过，哈耶克后期逻辑范式的形成并不意味着对前期范式的否弃，相反这前后期的两种逻辑范式是可以相容甚或互补的。这主要在于，这两种范式的基本问题关注是不同的，确切

而言，是前后相继、并存发展的。在前期范式的“分立的个人知识——经验无知”的对立框架中，哈耶克在考察或解释“个人知识”的分立特性以及相应的“经验无知”论辩的基础上，逐步开放出了“规则范式”和“自生自发秩序”观念，即开始诉诸一般性规则系统，一方面据以（部分）克服“经验无知”，另一方面据以型构自发互动之市场和社会秩序。但哈耶克为一般性规则系统所设定的理性依据是不可靠的，于是他在后期转而思考人们遵循规则的一般方式，由此开放出了“知道如何”的默会知识观，同时形成了“默会知识——哲学无知”的对立框架。此外，与这种“知道如何”的默会知识观相并行的是，哈耶克同时也在为一般性规则系统寻找新的依据，这就是我们后文将要着重论述的文化进化观念。总之，就哈耶克前后期的问题意识的连续性而言，哈耶克“知与无知的知识观”的前期范式和后期范式之间不仅不存在冲突，而且它们之间实是一种承继和发展的关系。

另可指出，哈耶克即使在后期也并没有放弃其前期范式的基本言述。相反，“分立的个人知识——经验无知”和“默会知识——哲学无知”这两个逻辑范式在哈耶克的后期是并立存在且相互补充的，它们共同构成了哈耶克后期社会理论体系的基本言述框架，尤其，共同构成了哈耶克反对计划——无论是对自发互动之市场秩序的计划，还是对一般性规则系统的计划——的核心论据。[1]

---

[1] 这两种逻辑范式的并存互补能够较好地解释哈耶克理论著述中的这样一个现象，即在哈耶克的后期，尤其是在1988年出版的最后一部专著《致命的自负》中，哈耶克仍旧在反复强调“个人知识”的分立特性以及人们的“经验不及”意义上的“无知”。此外，这两种逻辑范式所概括的两个对立框架，即“分立的个人知识——经验无知”和“默会知识——哲学无知”，也能较好地解释这样一点，即无论是在哈耶克的前期，还是在其后期，“知”与“无知”作为一对对立的知识范畴都是同时出现在哈耶克的理论著述之中的。

最后还可提及，尽管在这两种逻辑范式之间存在前后期的不同（以及它们之间的承继和发展的关系），但贯穿在这两个逻辑范式之中的共同的红线，则是邓正来所指谓的“哈耶克的终身问题”，即“一种整体秩序究竟是如何形成的”。正是这一“终身问题”的引导，促使哈耶克考察市场和社会及其秩序的知识性质，由此这两种逻辑范式才得以可能形成。

2.2.11 一般性规则与文化进化

至此，尽管我们讨论了哈耶克的默会知识观及其他相关论题，并由此明确了人们遵循一般性规则的“默会”方式，但我们仍旧没有完全填补哈耶克前期遗留下来的理论“空白”或思想“飞地”，即仍旧没有为一般性规则系统本身提供依据。下面我们就来讨论这一论题。

首先，我们可以在人们对一般性规则的“默会”遵循方式的基础上进一步明确规则系统本身的存在形式。就此我们可以这样来重构哈耶克的思路：既然一般性规则系统不是出于人们的理性建构，而且人们也不能对它们作出明确的理性解释，反而，人们是以“默会”的方式遵循它们的，即在不“知道那个”的情况下已然“知道如何”遵循规则，并依据它们行事，那么这意味着，在人们“知道如何”的同时甚或之前，这种一般性规则系统就已经存在了，它们正体现在人们依据它们行事的行为方式之中。进而这意味着，在我们的文明发展历程中，这种“作为人之行动而非人之理性之结果”的一般性规则系统总是时时刻刻与我们的行为相伴随，而不依赖于我们的理性解释或理性建构。或可这样说，它们总是存在着，在我们“默会”遵循它们的时候，它们时时刻刻规范着我们的日常行为和其他社会活动。在这个意义上，它们体现为我们的习俗、惯

例、社会风情等，这实际上就是我们的文化传统。就此而言，我们当下的市场和社会之协调互动秩序得以维续所赖以为基础的一般性规则系统，实是以文化传统的形式存在的，确切说来，它们构成了我们的文化传统，我们迄今为止的文明史就是这些传统规则不断传承的历史。这样，哈耶克就把我们带入了一种文化传统的视域，这正是他在《自由秩序原理》中努力开创的工作，这种工作直到1988年的《致命的自负》仍在继续。

问题在于，既然哈耶克已经排除了理性建构或革新传统规则的可能性，那么这些传统规则是不是一成不变的呢？毋庸置疑，人类已有的文明史已向我们表明，这些传统规则不是一成不变的，相反，它们恰恰处于不断的变化之中。既然如此，那么这些传统规则不断变化的动力是什么呢？或者，它们不断发展的机制是什么呢？显然，这一问题直指了我们前文一直追问的问题的核心，即规则系统本身的来源或依据。这意味着，只要我们解释了这些传统规则不断发展变化的动力机制，那么我们实质上就解释了这些规则的来源或依据。于是我们的问题最终定格为：这些规则发展变化的动力机制是什么？就此哈耶克诉诸了一种“文化进化”的观念，其中最重要的机制在于“相互竞争的传统的自然选择”〔1〕。哈耶克认为，在文明的发展历程中，这些传统的文化规则之间会形成一种类似于生物进化的“优胜劣汰”的“竞争性”选择机制。〔2〕通过这种机制，那些更有助益于（社会）群体生存和发展的行为规则会为人们所选择，从而得以传承和维续，那些无助于（社会）群体生存和发

〔1〕 也可参见邓正来，2003－a，第二章；或其“哈耶克社会理论的研究”一文，载于邓正来，1998。

〔2〕 哈耶克认为，文化进化与生物进化之间尽管在选择机制上颇为相似，但在性质上存在根本不同。生物进化选择的是个体的遗传特征，那些有助于个体之生存竞争的生物特征得以遗传并维续。而文化进化选择的是为群体所遵循的一般性行为规则，那些有助于群体之生存和发展的一般性行为规则得以传承和维续。

展的行为规则会为人们所抛弃，从而被淘汰。当然，对行为规则之生成进化机制的这种说明还不足以使我们明确哈耶克的一般意义上的文化进化观念。就此我们可简要描述如下：

在文明之初，人们在长期的劳作生息中会逐渐形成一些个别的行为模式（pattern of actions），这些行为模式在后来的生活经验中可能被证明更有助益于人们的生存以及其他生产活动，人们也愿意遵循它们行事。于是随着时间的推移，越来越多的人遵奉这种模式，进而形成一种实质上的普遍的一般性行为规则。〔1〕

然而，也随着时间推移，社会生活的情势会发生各种各样的变化，从而可能出现这样的情况，即原来为人们所一直遵奉的某些行为规则可能不再适应变化了的新的生活情势，甚至给人们的生活带来不便甚或阻碍。于是在这种情况下，生活在这个社会中的一些人可能试图“尝试”另外的行为模式。当然，他们的尝试有可能是失败的，因为他们可能会发现，这些新模式并不能给他们带来生活的便利，甚至还可能使他们生活得更糟，于是这样的行为模式就会为他们所放弃。但也可能出现相反的情况，即他们尝试的新模式确实能给他们带来生活的好处和便利，于是他们继续坚持这种模式，且会相应于各种生活情势对之作出修改或补充，以使之更加成熟完善。进而，那些经常与他们交往的人们也开始“模仿”他们的新模式，而且这些人也确实能从中获得益处。于是，就这样一传十，十传百，百

〔1〕 由此哈耶克实际上也解释了法律规则的可能生成。比如，随着文字的出现和社会规模的扩大，以及国家制度的形成，社会秩序的运作变得越来越复杂，有时候人与人之间还可能出现一些分歧甚至冲突。为了更好地理顺这些复杂的社会关系，也为了有效地解决这些可能的冲突或争端，人们可能试图将这些长期为他们所遵奉的“默会”的一般性行为规则用文字的形式表述出来，并将它们记载在某种媒体上，如写在纸上或刻在铜柱上，进而将它们公之于众，要求所有社会成员都必须遵守它们，这就形成了我们今天称之为法律的一般性规则。

传千，越来越多的人开始模仿这种新的行为模式，直至最终形成一种实质上的为人们普遍遵循的一般性行为规则。在这个过程中，原来的行为规则逐渐为人们放弃，最终完全为新的规则所取代或淘汰。

就这样，在一代又一代人们的生活实践中，这些不同的行为规则就在少数人的尝试和多数人的模仿中不断地传承、变化和发展，而这样一个不断"试错"(trial and error)、不断模仿的发展过程就是哈耶克所理解的文化进化过程。在这一过程中，我们并不需要那种自称或预设了理性万能的计划论者来指导我们的日常生活，也不需要他们创制某种表面上振奋人心的"宏伟蓝图"来规划我们未来的发展，更不需要他们谋划某种"革命"来革新甚或全盘颠覆我们过去千百年来所积淀的文化传统。相反，这种文化进化是一个"理性不及"的、"自生自发"的，在某种意义上也可以说"自然而然"的"渐进"过程。甚至，相对计划论者的那种"宏伟蓝图"而言，它可能也是"卑微"而不显眼的。但尽管如此，哈耶克坚信，在它那里寄托着我们的和平和自由，且实质上孕育着我们的丰富和繁荣，当下以及未来的一切都必须以之为基础，而绝不是以之为阻碍。

这样，一个相对成熟的文化进化观念就在哈耶克那里得以形成，并且哈耶克认为，当下的市场和社会秩序得以型构和维续所依据的一般性规则系统，就来源或依据于这个文化进化过程。更重要的是，这种文化进化过程本身就是一个"自生自发"的展开过程，它无须外在的干预或计划，一般性行为规则在其中能够不断地传承、变化和发展。在这个意义上，这种文化进化过程本身就表现为一种自生自发的秩序。由此哈耶克的自生自发秩序观念才真正臻于成熟：一方面，在市场和社会的运作过程中，人们无须中央机构的组织或计划，就能依据普遍的一般性行为规则展开互动合作，进而形成一种自生自发的有序"行动结构"；另一方面，这种作为"行动结构"的自生自

发秩序得以型构所依据的一般性行为规则系统本身，也无须任何中央机构的理性建构，就能通过某种竞争性选择机制，在“少数人的尝试和多数人的模仿”中“自生自发”地传承、变化和发展。这两方面互为依赖，互为交融，浑然一体于一个整体的自生自发的文化秩序之中。这就构成了人类的文明。

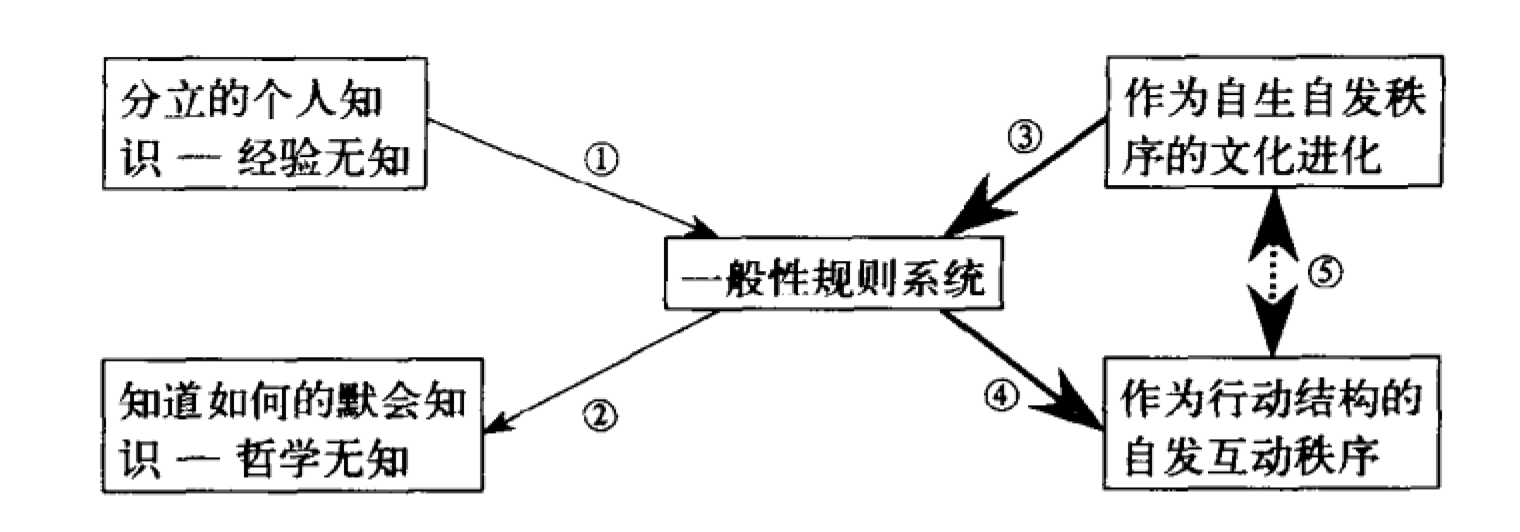
这种自生自发的文化进化过程也是一个“理性不及”的展开过程。任何人的理性都不足以把握和解释它的所有细节，甚至要对它的某一个具体细节作出完全解释都不可能。这不仅是因为它作为一种整体秩序其复杂程度远远超出了任何单一心智或单一理性所能把握的范围，而且更重要的是因为人的心智或理性本身正是这个文化进化过程的产物。[1]就此而言，任何人如果试图完全解释这一文化进化过程的话，他首先必须对自己的心智或理性作出完全的解释，而这是不可能的，甚至哈耶克还认为，人的心智或理性试图对其自身作出解释，这纯粹是一个“逻辑矛盾”，“在字面上毫无意义”。（SO，8.91）在这个意义上，任何人的心智或理性对于文化进化这种整体秩序都处于一种不可避免的、绝对的“必然无知”之中，我们只可能对之作“原理的解释”，即对其型构和运作的一般原理作出解释，而绝不可能把握它的所有细节，以妄图对之作整体的全盘的建构或革新，否则我们就会陷入“理性的僭妄”，从而必将自食恶果。

2.2.12 哈耶克社会理论体系的一般结构

经由阐释上述文化进化观念，哈耶克最终解释了一般性行

〔1〕 人的心智或理性本身是文化进化过程的产物这一点，在哈耶克的后期著作中得到了反复强调。比如，在《法律、立法与自由》中哈耶克明确说到，“理性本身也是社会进化的一个产物。”（Hayek，1982，Vol.II，p.30；中译本下册，第42页）

为规则的来源或依据，填补了前期遗留下来的理论“空白”或思想“飞地”，从而使得自己的社会理论在后期发展成为一个成熟的思想体系。在此我们可进一步简要概括哈耶克后期社会理论的一般结构，同时明确作为这一成熟体系之核心的、经过哈耶克几十年发展的知识观、规则观和社会秩序观之间的内在理路。这可图示为：



以上图示可作如下解释：

（1）其中分立的个人知识—经验无知代表哈耶克“知与无知的知识观”的前期逻辑范式，知道如何的默会知识—哲学无知则代表其后期逻辑范式。这两种范式在上述图示中同时出现意味着，在哈耶克后期社会理论体系中，这两种范式是并存互补的，它们共同构成了哈耶克后期社会理论的基本言述框架。至于作为自生自发秩序的文化进化和作为行动结构的自发互动秩序，它们的字面意义已表明各自的所指。

（2）细线箭头①表示哈耶克经由前期范式引申出了他的“规则范式”，即通过对“个人知识”的分立特性及相应的“经验无知”的考察引申出了他对一般性规则系统的诉求。细线箭头②表示哈耶克通过考察人们遵循规则的“默会”方式引申出

了后期范式，即“知道如何”的默会知识观以及相应的“哲学无知”论辩。这两个箭头通过[一般性规则系统]连接起来，且都指向顺时针方向，这表示哈耶克知识观前后期的两种逻辑范式之间是承继和发展的关系，其共同的问题指向都是一般性规则系统。

（3）粗线箭头③表示一般性规则系统的来源或依据在于文化进化过程，这种文化进化过程本身表现为一种自生自发秩序。粗线箭头④表示人们依据一般性规则系统调适各自的行动，进而形成一种自发互动的市场和社会秩序。这两个箭头都指向逆时针方向，这表示哈耶克社会理论体系的逻辑一贯性要求，即只有通过文化进化生成出一般性行为规则系统，人们才能据以调适各自的行动，进而型构出一种自发互动的市场和社会秩序。

（4）双向虚线箭头⑤表示作为文化进化的自生自发秩序和作为“行动结构”的自生自发秩序互为依赖，互为交融，浑然一体构成一个共同的整体的自生自发的文化秩序。

（5）在整个图示中，[一般性规则系统]居于中心，这意味着在哈耶克后期的成熟社会理论体系中，一般性规则系统是连接其整个理论体系的核心，无论是哈耶克知识观的两种逻辑范式，还是同时作为“行动结构”和“文化进化”的自生自发秩序观念，都围绕一般性规则系统才得以结合在一起。

以上图示和解释较为直观地体现了哈耶克后期的成熟社会理论体系的基本结构或框架，同时哈耶克的知识观、规则观和社会秩序观这几个基本论题之间的逻辑理路也得到了较好的突显，它们构成了一个统一的、相互印证、相互支持的连贯体系。

第 3 章

对哈耶克社会理论的一个批评及可能回应

尽管哈耶克的社会理论，尤其是其知识观、规则观和社会秩序观，构成了一个宏大的体系，这一体系甚至被认为可以媲美于约翰·斯图亚特·密尔和卡尔·马克思的体系（Gray，1984/1998），但在哈耶克研究领域，论者们仍对哈耶克的社会理论提出了诸多批评和质疑。比如，有人认为在哈耶克的“群体选择”（group selection）理论[1]和方法论的个人主义之间存在冲突[2]，也有人根据哈耶克在解释一般性规则之所以为人们模仿或选择时所强调的“有助益性”标准[3]，对哈耶克

〔1〕“群体选择”理论主要是哈耶克在晚年予以提及的。就笔者所知，在《法律、立法与自由》的“跋文”中哈耶克第一次提及了“群体选择”（参见 Hayek，1982，“Epilogue”，p.172；中译本下册“跋文”，第 524 页），而在 1988 年出版的最后一部专著《致命的自负》中，哈耶克着重阐述了这种“群体选择”的思想，参见 Hayek，1988/1990。

〔2〕这种批评的典型持有者是 Ulrich Witt（1994），维克多·范伯格（Vanberg，1991）也提到了这一点。

〔3〕关于这种“有助益性”标准，邓正来予以了重点关注，参见邓正来，“哈耶克社会理论的研究”，载于邓正来，1998。

引申出了一种“功利主义”的评论[1]，等等。在笔者看来，这些批评或质疑要么往往过于拘泥文本而对哈耶克作出了机械的理解[2]，要么往往执哈耶克之一端加以发挥，而旁视了他的另一些调和的甚至对立的方面[3]，因而无法从根本上构成对哈耶克的挑战。然而，另有一种为论者们广泛持有的批评却不容忽视，即认为在哈耶克社会理论体系中存在一种不可调和的“建构主义”和“自然主义”的两难冲突。下面我们予以着重讨论。

2.3.1 “自然主义”与“建构主义”相冲突的诟病

对哈耶克的建构主义（constructivism）评价以布坎南（J.

---

[1] 尽管似乎没有人把哈耶克解释为一个完全的功利主义者，但对哈耶克作出了功利主义解释的人还是为数不少，如 J.A.Dorn（1991）、Brian Lee Crowley（1987）等。甚至约翰·格雷也对哈耶克引申出了一种间接功利主义（indirect utilitarianism）的解释，参见 Gray，1984/1998。

[2] 比如，认为“群体选择”与方法论个人主义相冲突的人似乎就对哈耶克的“群体选择”作了拘泥字面的引申，这种字面引申把“群体选择”理解成了一种“群体”或“集体”的“理性”选择。在笔者看来，哈耶克的“群体选择”实际上是指我们上文描述的这样一个过程，即行为模式开始为少数人尝试，然后为多数人模仿，直至最终成为一种为该“群体”或“社会”绝大多数人所遵循的实质上的一般性规则。至于哈耶克之所以使用“群体选择”这种表述，实是因为一般性规则本身是一种共同性的“群体”规则，当它为该“群体”绝大多数人所遵循时就意味着该“群体”“选择”了这种规则。然而哈耶克继承自奥地利学派的方法论个人主义作为一种解释社会秩序之形成和维续以及其他社会现象的“方法”，实与这种“群体选择”无涉，确切地说，这种“群体选择”本身正需要方法论个人主义来加以解释。关于此种批评，Naomi Moldofsky 在为他编著的 *Order-With or Without Design?* (London：The Centre for Research into Communist Economies，1989）一书所撰写的“导论”中对此作出了回应。另 Gerard Radnitzky 也认为“群体选择”与哈耶克的方法论个人主义之间不存在冲突，参见 Radnitzky，1999，p.482。

[3] 比如，如果对哈耶克的“功利主义”解释成其为一种批评的话，那么这种批评就完全旁视了哈耶克在论述其法治观念时所持的那种不妥协的义务论立场。

M.Buchanan）为典型代表。在《自由、市场和国家》（布坎南，1988）一书中，布坎南认为，尽管哈耶克在后期走上了强调传统的进化论路向，但他在实践领域并没有放弃他早年的建构论立场，相反，在涉及具体经济政策的时候，哈耶克提出了一些少有的激进改革方案。比如，在《货币的非国有化》（Hayek，1976－b）一书中，哈耶克明确主张取消国家对货币的垄断权，重新建立一种允许多种货币——包括私人发行的货币——共存竞争的货币机制。又如，在《法律、立法与自由》的第三卷《自由民族的政治秩序》中，哈耶克向我们详细描绘了一个具有两个职能不同且相互独立的代议机构的两院制的政府改革方案。据此布坎南认为，哈耶克在后期持有的进化论立场只是一种理论上或观念上的态度，而在实践政策的领域哈耶克恰恰是一个旗帜鲜明的建构主义者，或所谓“基础立宪改革者”。

对哈耶克的自然主义（naturalism）或传统主义（traditionalism）的评价[1]则认为，哈耶克的文化进化理论在排除人的理性建构的可能性的基础上，赋予了文化传统以至上地位，在传统面前我们只能顶礼膜拜，任何理性建构都须加以避免。极端的解释甚至认为，按照文化进化的“理性不及”的逻辑，任何由进化而来的制度安排都是“好”的，都是我们必须加以接受的。由此论者们有意无意地对哈耶克引申出了一个黑格尔式的命题：凡是自然进化发展而来的都是合理的。在这个意义上，有论者甚至将哈耶克与马克思作比较，认为哈耶克的这种“辩证法”恰恰也走上了为波普尔所批判的那种历史决定论（historicism）的宿命论道路上

---

〔1〕 对哈耶克的自然主义或传统主义解释甚或批评典型见之于 João Carlos Espada，1996；Graham Walker，1986。此外，约翰·格雷（Gray，1999）和本诺伊斯特（Benoist，1999）也持过这种批评。

去了。[1]

关于对哈耶克“建构主义”和“自然主义”的两难评价，维克多·范伯格（Viktor Vanberg）在其论文“哈耶克的遗产和自由主义思想的未来：理性自由主义对进化论的不可知论”（Vanberg，1999）中也以不同术语作了类似概括。范伯格认为，“哈耶克的著述在我所指的‘理性自由主义’（rational liberalism）和‘进化论的不可知论’（evolutionary agnosticism）之间包含了一种根本的紧张。”（Ibid.，p.49）其中所谓“理性自由主义”是指“暗含在哈耶克著作的那些部分中的这样一种信息，这种信息提供了支持自由主义秩序的理性论辩，这些论辩清楚解释了这种秩序为什么能被认为是优越于其他替代性安排的，以及我们为建立并维续这种秩序所能做的事情”。（Ibid.）所谓“进化论的不可知论”是指“哈耶克关于文化进化的思想中的某种核心要旨，这种要旨似乎暗示着，在面对一种毫不在意我们也许认为可欲或有助益的事物的进化过程时，任何蓄意进行制度改革或制度建构的努力最终都必定归于徒劳”。（Ibid.）在这个意义上，范伯格认为，“关于文化进化的一种纯粹的自然主义理论与哈耶克的理性自由主义相冲突。”（Ibid.，p.56）甚至像库卡萨斯（Chandran Kukathas）在《哈耶克与现代自由主义》一书中所指陈的、在哈耶克研究领域广为引述的著名论题，即认为在哈耶克的“康德主义”和“休谟主义”之间存在不可调和的冲突（参见 Kukathas，1989），实际上也可归结为这种“理性自由主义”和“进化论的不可知论”，或者说“建构主义”和“自然主义”之间的冲突（参见 Van-

〔1〕 关于此的典型评论可参见 Chris Matthew Sciabarra，1995。诺曼·巴利也对哈耶克作了宿命论的引申，参见 Barry，1994，p.160。

berg，1999，p.50)。[1]

按照上述解释，哈耶克似乎陷入了一种两难或矛盾之中：一方面，他为经济和政治提出的制度性改革方案使人们不得不相信他具有建构主义倾向，另一方面，他的文化进化理论对人的理性建构的拒斥以及对文化传统的强调，的确容易给人一种自然主义或传统主义甚或历史决定论的宿命论印象。但我们须加追问，论者们对哈耶克作出的这种两难解释究竟是否成立呢？在哈耶克那里究竟是否存在建构主义和自然主义的不可解决的矛盾或冲突呢？关于此，我们首先可以提及，在《自由秩序原理》的那篇著名跋文“我为什么不是一个保守主义者”中，哈耶克明确宣称自己不是保守主义者。因为在他看来，保守主义的根本缺陷在于不能为社会发展指明前进的方向，而他的自由主张恰恰相反，这种主张不仅能够告诉我们应当向何种方向前进，而且还能提出具体的政策建议。就此我们可以推断，哈耶克本人肯定不会接受他的研究者们对他的自然主义尤其是历史决定论的宿命论诟病，因为这种宿命论更加无法明确社会发展的前进方向。其次，同样是在《自由秩序原理》中，哈耶克一再强调，“我们所主张的，并不是要废弃理性，而是要对理性得到确当控制的领域进行理性的考察。”(Hayek，1960/1978－a，p.69；中译本上册，第81页）这意味着，哈耶克在将一般性规则诉诸“理性不及”的文化进化过程时，并没

---

[1] 在这一点上约翰·格雷实际上也持类似看法。比如，在《哈耶克论自由》中格雷就这样说过：“贯穿于他的著述中的始终有一个颇引人注目的紧张，即在司法裁定上的理性发现和传统主义模式之间的紧张，这两者在他对立法在由法治支配的国家中的地位的不同评论中是并行的。”(Gray，1984/1998，p.69）另外，当格雷把哈耶克的内在紧张归结为“理性主义”和“怀疑主义”（参见 Gray，1984/1998，p.139)，或“自由主义”和“保守主义”（参见 Ibid.，p.154）之间的紧张时，他的理解实际上与库卡萨斯把哈耶克归结为“康德主义”与“休谟主义”之间的紧张的理解是一致的。

有放弃对理性的运用，只不过他要为理性的运用划定适当的范围或界限。就此而言，如果说对理性的适当运用也意味着某种“建构”的话，那么论者们的上述“建构主义”评论就多少有些道理。这样，我们的问题就可作一转换：如果论者们的上述“自然主义”和“建构主义”评论都有一定道理的话，那么我们需要进一步明确，哈耶克究竟在什么意义或程度上是自然主义者，以及究竟在什么意义或程度上是建构主义者？如果哈耶克既不是自然主义者，也不是建构主义者的话，那么他所主张的理性建构究竟是在什么意义或程度上加以界定的？他所指的运用理性的适当“范围”或“界限”究竟应当划定在何处？就一般性规则的来源或依据而言，我们的理性在“理性不及”的文化进化过程中究竟能发挥何种作用？我们究竟在何种意义或程度上能够运用我们的理性来创建或“建构”一般性规则，以维续一种有序的行为互动秩序？为了澄清这些问题，我们首先可以借助范伯格对哈耶克的一种“再解释”或“重构”来展开论述。

2.3.2　范伯格对哈耶克的“重构”及其否弃

在指出哈耶克的所谓“理性自由主义”和“进化论的不可知论”之间的上述紧张或冲突后，范伯格认为，这种紧张或冲突可以通过“再解释”或“重构”哈耶克得到缓解甚至调和。为此，范伯格重新解释了哈耶克关于“自由主义立法的肯定性任务”的论述和他的进化观念，以及这种观念的“经验性内容”和“规范性内容”。（参见 Vanberg，1999）在此基础上范伯格认为，我们可以参照哈耶克关于竞争性市场秩序的论辩，将他的文化进化理论理解为一种“有条件的进化论主张”，而不是“无条件的进化论主张”。也就是说，像市场竞争是一种

依据或受制于一般性规则的"处于限制中的竞争"一样，哈耶克的文化进化过程也是一种"有条件的"、受制于一般性规则的"处于限制中的进化"。(Ibid.) 更重要的是，这种限制文化进化过程且作为其"条件"的一般性规则本身却"不能指望会自然产生，也不能指望仅仅依靠自生自发的力量就能够维持，进而调整它们"。(Ibid., p.61) 相反，这种一般性规则恰恰可以是人的理性建构的产物。也就是说，按照范伯格的理解，"就我们能够决定有利于市场竞争之有助益运作的条件或规则限制而言，我们可以寻求创造或建立这样的条件。"(Ibid., p.60) 在这个意义上，"市场过程作为一个自生自发的进化过程的观念与深思熟虑的制度设计的观念不仅是相互兼容的，而且它们必然相互联系在一起。"(Ibid.) 或者，"就创造这一框架需要深思熟虑的立法行为而言，制度设计并不对立于自生自发力量的角色，而是它们的有助益运作的前提条件。"(Ibid., p.61) 总之，"设计和进化竞争是两个相容且互补的观念"。(Ibid.)

对哈耶克作出以上"再解释"或"重构"之后，范伯格还提到，"重要的是，这些规制性规则必须属于这样一个类别，即允许并维护一个具有可欲特征的竞争过程，而所谓可欲是对于它们所牵涉到的人而言的。"(Ibid., p.62) 这实际上意味着这样一个问题：尽管按照范伯格的上述解释，在一般性规则的理性设计或建构与市场秩序的竞争性进化之间并不存在矛盾或冲突，但问题在于，对一般性规则的理性设计或建构本身如何可能，或者，评判这种经由理性设计或建构的一般性规则所依据的标准是什么。关于此范伯格一方面提到，"运作良好的竞争性秩序的一个主要特征，按照哈耶克的说法，是它容许引入替代性的、具有更优潜能的问题解决机制。"(Ibid.) 另一方面他又依据哈耶克的理论重构出一种所谓"规范个人主义"的标准，这种"规范性标准"的核心观念在于，"如果，或就制度有益于遵循它们生活的人而言，制度就是有助益的"，或"按

照哈耶克的理解，使得规则和制度具有助益性的，正在于它们对其个体成员的可欲性”。(Ibid., p.57) 界定了这种标准后，范伯格总结道：“与市场的有助益运作需要制度性前提条件的论辩相似，对于文化进化过程而言，我们也需要确定，然后建立那些规则限制，以指望按照一种规范个人主义的标准来指导进化过程”。(Ibid., p.67)

以上是范伯格为化解论者们归结的哈耶克建构主义（“理性自由主义”）和自然主义（“进化论的不可知论”）之间的两难矛盾而对哈耶克作出的一种“再解释”或“重构”。但我们可以继续追问，范伯格的这种“再解释”或“重构”是否成功呢？就此我们首先可以指出：当范伯格宣称，“我在这篇论文中的主要推论在于，哈耶克的文化进化理论，如果要成为他的自由主义哲学的一个有意义的、连贯一致的部分的话，必须按照他关于市场竞争的论辩来加以解释”(Ibid., p.62)，而当他依据这种“按照他关于市场竞争的论辩来加以解释”的思路，把哈耶克的文化进化理论解释为一种“有条件的进化论主张”，把文化进化过程理解为一种“处于限制中的进化”时，他实际上把哈耶克在“规则系统”与“行动结构”之间作出的区分重新给混淆了起来，把哈耶克关于一般性规则系统的文化进化与人们依据规则而展开的有序互动给混淆了起来，把一般性规则系统之发展进化的自生自发秩序与作为“行动结构”的自生自发秩序给混淆了起来。基由这种混淆，当他进一步把一般性规则系统的来源或依据归结为人的理性建构或“蓄意的设计”时，他实际上进一步把哈耶克用以解释一般性规则系统之来源或依据的整个文化进化理论给彻底取消了。因为按照范伯格的“再解释”或“重构”，哈耶克花费了整个后半生所苦心经营的文化进化观念已经不再必要甚或纯属多余，同时，哈耶克关于一般性规则系统之存在形式的“知道如何”的默会知识观也遭此同样命运。这样范伯格实际上完全回归了哈耶克在

1939年时所持有的“理性建构规则”或“为自由而计划”的思路，在那里哈耶克已明确宣称，“我们能够‘计划’出一套一般性规则系统，这套规则平等适用于所有人，并力图变得恒定（即使随着知识的增长会予以修正），它也提供了一个制度框架，在这个框架中，做什么以及如何谋生这样的决定将留给各个个人。”（参见2.2.5）在这个意义上，范伯格为我们描绘的所谓“自由主义思想的未来”实际上不过只是对前期哈耶克的“建构一个理性的法律系统”或“为自由而计划”的一种重复。当然，范伯格所做的惟一例外的工作，也许在于他使用了“规范个人主义”这个新词来指称一般性规则系统的评判标准，但即使如此，一如他本人所承认的，这种评判标准实际上也只是对哈耶克在解释一般性规则之所以为人们模仿或选择时所强调的“有助益性”观念的另一种表述而已。

总之，范伯格对哈耶克的“再解释”或“重构”是不成功的，他为我们描绘的所谓“自由主义思想的未来”不仅不能给我们指明一个真正的前进方向，而且实质上迫使哈耶克回归了他此前早已放弃的“理性建构规则”的老路。

2.3.3 “内部批判”或“内在一致性判准”

否弃了范伯格对哈耶克的“再解释”或“重构”之后，我们似乎又回到了问题的起始点——我们仍旧没能从范伯格的“再解释”或“重构”中化解论者们在解释哈耶克时所引申出来的自然主义和建构主义之间的矛盾或冲突。由此，这是不是意味着这种矛盾或冲突在哈耶克那里真的是不可解决的呢？抑或，这种矛盾或冲突是不是只是论者们对哈耶克的一种误读，在哈耶克那里根本就不存在这种矛盾或冲突呢？关于此让我们返回哈耶克的文本，看看能否从他自己的叙述中找到解决这里

的问题的答案。

实际上，与范伯格归纳的关于一般性规则系统的所谓“规范个人主义”的评判标准不同的是，哈耶克在1976年出版的《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》中，已经就一般性规则的评判标准或机制作出了专门的探讨。在他看来，这种评判标准主要有两个，即“内部批判”（immanent criticism）或“内在一致性判准”（the test of internal consistency），和“一般化”或“可普遍化判准”（the test of universalizability）。就前者而言，我们可将哈耶克的观点引述如下：

> 如果我们想充分利用那些只是以传统规则的形式传递下来的经验，那么为改进某些特定规则而做的批判和努力，就必须在一给定价值的框架内展开；当然，这个给定的价值框架，就人们力图实现的即时性目的而言，必须被他们视作是一种无须证明便予以接受的东西。这种批判乃是在一个给定的规则系统内部展开的，而且也是根据特定规则在促进型构某种特定的行动秩序的过程中与所有其他为人们所承认的规则是否一致或是否相容（亦即一致性或相容性的原则）来判断这些特定规则的；因此，我们将把这种批判称之为“内部批判”。只要我们承认整个现行的行为规则系统与这个规则系统所会产生的已知且具体的结果之间存在着一种不可化约性，那么上述“内部批判”就是我们对道德规则或法律规则进行批判性检视的惟一基础。
>
> 构成一个系统的不同规则之间所存在的那种一致性或相容性，主要不是指逻辑上的那种自洽性。就此而言，一致性意味着不同的规则服务于同一个抽象的行动秩序，而且还在这些规则所指涉的那些情势中防止遵循这些规则的人们发生种种冲突。因此，任何两项规则或更多的规则之间是否一致，在部分上将取决于有关环境的事实性条件；

这就是说，同样的规则足以在一种情势中防止冲突，但却不足以在另一种情势中防止冲突。另一方面，所谓规则在逻辑上不自洽，乃是指它们在任何给定的情形中都会对任何一个人的行为提出相互矛盾的要求或禁令；但是，如果说这些在逻辑上不自洽的规则之间存在着一种高低有别的关系，那么它们仍然有可能是相容的；因此，有关何项规则"优于"另一项规则的问题，实是由该规则系统本身决定的。

…………

当我们说对规则所做的一切批判都必须是内部批判的时候，我们的意思是说，我们能够据以判断某项特定规则之妥适性的标准将始终是某项我们为了实现即时性目的而必须视之为当然的其他规则。在这个意义上被人们视之为当然的那个庞大的规则系统，还决定着那些受到质疑的规则也必须予以支持的那种目标；而且一如我们所见，这种目标并不是任何特定的事件，而是对那种由这些规则趋于成功促成的行动秩序的维护或恢复。因此，内部批判的终极性标准并不是规则间的一致性，而是有关规则许可或要求不同的人所采取的行动之间的相容性。

作为传统之产物的规则，不仅应当能够成为批判的对象，而且也应当能够成为批判的标准。乍一看来，上述说法很可能会令人感到迷惑不解；但是，我们并不认为传统本身是神圣的且可以免于批判的，而只是主张，对传统的任何一种产物进行批判，其基础必须始终是该传统的一些其他产物——而这些产物或者是我们不能够或者是我们不想去质疑的东西；换言之，我们主张，一种文化的特定方面只有在该种文化的框架内才能够得到批判性的检视。我们决不能把一个规则系统或整个价值系统化约成一种有意识的建构，而必须始终把那种为人们所公认的特定传统作为我们批判某项特定规则的基础。因此，我们始终只能根

> 据整体来对该整体的某个部分进行检视，而这个整体则正是我们无力完全重构而且其大部分内容亦是我们必须不加检讨便予以接受的那个整体。当然，我们也可以用另一种方式来表达这个观点，即我们始终只能够对某个给定整体的某些部分进行修正或改进，但却永远不可能对这个整体做出全新的设计。
>
> …………
>
> 因此，内部批判的必要性，在很大程度上乃源出于这样一种境况，即任何个人的行动的结果实是由那些支配其同胞的行动的规则所决定的。"一个人行动的后果"，并不只是一种与那些在某个特定社会中所盛行的规则不相干的物理性事实，而在很大程度是是由该社会的其他成员所遵循的那些规则所决定的；……(Hayek，1982，Vol.Ⅱ，pp.24—27；中译本下册，第33—38页)

除了上述"内部批判"或"内在一致性判准"外，"一般化"或"可普遍化判准"也是一般性规则的重要评判标准。在讨论这种标准时，哈耶克提到了康德："如果我们转而考虑这个问题，那么我们就会发现，上文论及的那种'可能性'，显然不是一种物理上的可能性或不可能性，也不是普遍要求人们遵循这样一项规则的实际可能性。伊曼纽尔·康德思考这个问题的进路，开放出了一种适当的解释，而这就是对我们是否能够'想'或'意愿'使这样一项规则得到普遍适用这个问题进行追问。"(Ibid.，p.28；中译本下册，第39—40页）据此一些论者把哈耶克解释成了康德主义者。[1]但在笔者看来，哈耶

[1] 这种康德主义解释的典型持有者是约翰·格雷，不过他把哈耶克归结为康德主义者的理由并不只是"可普遍化判准"，还包括哈耶克赋予人的心智或理性的能动作用，以及对理性本身限度的反省等。关于此可参见 Gray，1984/1998，esp.c.I。

克实际上依据自己的理论对康德作了一种“非康德”的引申。这见之于他的这种评论：“我们在这里所考虑的‘一般化’所遇到的上述障碍问题，显而易见，本身就是一个道德问题，而且这也必定意味着它与我们并不准备牺牲的某项其他规则或某个其他价值之间存在着冲突。换言之，对任何一项规则所做的‘可普遍化’检测，实等同于对某项规则与业已接受的整个规则系统是否相容所做的检测（亦即我们在上文所说的‘相容性’标准）。”（Hayek，1982，Vol.II，p.28；中译本下册，第40页）以及，“‘一项规则是否可能一般化或普遍化’这个作为评断该项规则之妥适性的标准，相当于我们前述的一项标准，即该项规则与业已确立的规则系统或价值系统中的其他规则或其他价值是否具有一致性或相容性。”（Ibid.；中译本下册，第38页）按照这种解释，哈耶克实际上是用上文所述的“内部批判”或“内在一致性判准”来理解“可普遍化判准”的。这种理解之所以是“非康德”的是因为，康德本人的可普遍化判准实际上是一种典型的逻辑判准，即一项规则是否可普遍化取决于当我们将其“意愿”为人人遵守的情况下，它是否会导致逻辑上的前后矛盾或冲突。在这个意义上，康德的逻辑判准并不需要与其他规则发生关联，一项规则是否具有可普遍化性通过它自身的逻辑推论就可判明，无须考虑它与其他规则之间的“相容性”或“一致性”。就此而言，当哈耶克将这种“可普遍化判准”归结为规则与规则之间的“相容性”或“一致性”时，他实际上将这种判准化约或还原成了“内部批判”或“内在一致性判准”。在这个意义上，哈耶克最终持有的关于一般性规则的评判标准实际上只有一个，即“内部批判”或“内在一致性判准”。

2.3.4 “内部批判”的意义及对文化进化观念的再解释

哈耶克关于一般性规则的“内部批判”或“内在一致性判准”的主要观点可进一步突显如下：

首先，哈耶克明确宣称，他“并不认为传统本身是神圣的且可以免于批判的”，相反，我们完全可以对其中的一些规则进行理性的批评和改进，这种批评和改进就是“内部批判”。

第二，这种“内部批判”本质上是一种“内在一致性判准”，也就是说，评判一般性规则是否具有“妥适性”的标准，在于看它与其他所有“已获承认的”或“被视之为当然的”规则之间是否具有“相容性”或“一致性”。

第三，在这个意义上，这种“内部批判”或“内在一致性判准”总须在一个“给定的”规则系统框架内部才能有效发挥作用，这种“给定的”规则系统框架实际上就是我们的文化传统，它是我们进行“内部批判”的“惟一”基础。

第四，“内部批判”或“内在一致性判准”所强调的“相容性”或“一致性”不是逻辑意义上的，即不是规则与规则之间的自明的逻辑一致性，相反，这种“相容性”或“一致性”标准部分取决于这些规则发挥作用所在环境中的“事实性条件”。

第五，这种取决于“事实性条件”的“相容性”或“一致性”最终归结于遵循规则的不同个人的行动的相容性或协调性，在这个意义上，评判规则之间是否具有“相容性”或“一致性”的最终标准，在于看这些规则是否服务于同一个抽象的整体的“行动秩序”，以防止遵循这些规则的个人之间发生

冲突。

明确以上几点后，我们再来反思前述论者们在解释哈耶克时所引申出来的自然主义和建构主义之间的矛盾时，会发现：首先，论者们把哈耶克的文化进化理论解释为一种纯粹的自然主义或传统主义，甚或历史决定论的宿命论实际上是不成立的。不仅因为哈耶克并不认为由进化发展而来的传统规则都可以免于批判，而且因为哈耶克的“内部批判”实际上允许，甚至要求我们对不具有“妥适性”的传统规则作理性的反省和改进，只不过这种反省和改进只能在既定的传统规则框架内部进行。事实上，关于论者们的自然主义误解，哈耶克本人曾在1988年出版的《致命的自负》中为自己做过如是辩护：“我无意于犯那种经常被称作遗传主义或自然主义的谬误。我并不认为对传统的群体选择的结果必定是‘好’的——正如我决不认为在进化过程中长期生存下来的其他东西，比如蟑螂，具有道德价值。”（Hayek，1988/1990，p.27）但遗憾的是，至少包括范伯格在内的对哈耶克持自然主义批评的论者们并没有对哈耶克的这种自我辩护持一种谨慎的态度。

然后，关于论者们对哈耶克的“建构主义”解释，我们需要明确这种解释究竟是在什么意义或程度上使用的。就此可以肯定的是，如果论者们所指的建构主义是指对一般性行为规则系统作整体的全盘建构或革新，或即使是认为人的理性有能力作这种全盘建构或革新的话，那么哈耶克显然不是这样的建构主义者，因为这种建构主义正是他毕生批判的对象——哈耶克从根本上否认这种“理性的僭妄”。如果论者们所指的建构主义仅仅是在“内部批判”意义上的对个别规则的批判或改进的话，那么这种建构主义就是温和的，与哈耶克的文化进化理论并不冲突。因为对个别规则的温和建构或改进正是在文化进化过程内部发生的，准确地说，正是文化进化过程的一部分。为

了进一步明确这两者之间的关系，我们有必要重新解释哈耶克的文化进化观念。具体如下：

按照哈耶克的理解，我们当下的整个“真正意义上的”一般性行为规则系统都是文化进化过程的产物，它们构成了我们行为互动的依据，也是市场和社会秩序得以型构和维续的基础。这样一个以文化传统形式存在的一般性行为规则系统是被我们视为当然的，它们相对于我们当下的具体行为来说是“给定的”。但随着时间推移，或随着文化进化过程进一步展开，以及随着人们的价值观念和社会环境的可能变化，这个规则系统内部可能会有一两项（或少数几项）具体的规则变得不再“妥适”，即不再能有效调适各个个人的行为，甚至当人们依据它们行事时可能会经常导致冲突，进而一种原本互动协调的行动秩序可能会出现一些障碍。于是，当人们逐渐对这种冲突或障碍感到不便甚至不满时，他们便可能考虑适当修正或改进这（几）项规则，抑或在其理性或知识所及的范围内，他们还可能会建构出“新”[1]的规则来。这种“修正”或“改进”抑或“建构”可能会有不同的形式或途径。比如，在一个幅员相对辽阔的社会里，这种“修正”或“改进”或“建构”有可能会通过前文（2.2.11）所述的“少数人的尝试和多数人的模仿”得到实现，即最初在一定范围或地域内由少数人尝试新的或改进后的规则，然后由其他人通过模仿而传播，直至最后成为一种实质意义上的普遍规则，甚至这种普遍规则还会采取某种法律的形式固定下来。又如，在一个幅员相对较小或政治参

〔1〕 这种意义上的“新”是相对而言的，因为这种“新”的规则总须与其他“给定的”传统规则相融洽或相一致。就此而言，这种意义上的“新”总是受“给定”规则限制或为“给定”规则所“预期”的“新”，不是一种毫无根据毫无限制的完全出于预料之外意义上的“新”。

与形式相对较为集中的社会里，这种“修正”、“改进”或“建构”有可能会由一部分人以政治提案的形式向立法机构提议出来，然后通过某种政治程式（如民主投票）直接以法律或法规的形式确立下来。无论如何，哈耶克认为，对个别规则的这种“修正”、“改进”或“建构”，都须以构成文化传统的其他所有“给定的”、“被视作当然的”一般性行为规则系统为基础或前提，也就是说，这些被“修正”、“改进”或“建构”出来的“新”的规则必须与其他所有既定规则相融洽或相一致，这正是“内部批判”或“内在一致性判准”的实质所在。

正是在这个意义上，作为文化传统的既定规则系统构成了“内部批判”（或者说对个别规则的理性改进或建构）的“依据”和“限度”。一方面，我们可以依据既定传统规则系统对个别规则进行理性改进或建构，另一方面，这种理性改进或建构总须在传统规则的既定框架内进行。[1]我们不可能对作为文化传统的整个规则系统进行全盘的建构或革新，或即使我们做出了全盘建构或革新，那么这种全盘建构或革新必定是毁灭性的，它将摧毁我们一切当下行为的合理基础

〔1〕在这个意义上，如果布坎南把哈耶克解释为一个“基础立宪改革者”能够成立的话，那么我们反过来可以说，布坎南的“基础立宪改革”本身必须受作为文化传统的一般性行为规则系统的限制，必须在传统规则系统的框架内部进行。如果布坎南的“基础立宪改革”意味着一种不受限制的整体性全盘建构的话，那么哈耶克就不是这样的“基础立宪改革者”。实际上，哈耶克提出的“自由竞争的货币机制”以及政府机构的“两院制”改革模型虽然表面上看来非常激进，但按照哈耶克的思路，这些改革方案实是一种基于传统规则系统的“内部批判”。也就是说，他提出这些改革方案所依据的原则，或者说他所建构的一般性规则，与西方文化通过长期进化而传承下来的其他核心规则，如休谟的“三项基本的自然法”（“财物占有的稳定”、“根据同意的转让”和“允诺的践履”）等，是相融洽或相一致的。在这个意义上，哈耶克的“激进”改革方案实是有依据和限制的，不是纯粹出于主观想像的毫无根据的理性“捏造”。

和价值依据，其后果必定是整个社会的全然失序甚或灾难性的崩溃。

另可提及，在哈耶克看来，我们对个别规则的理性改进或建构，其功能和效果须经一段相对较长的时期才能得到实践的检验。（参见 Hayek，1982，Vol.II，pp.29—30）而且只有经受住了相对较长时期的实践检验，这种经过理性改进或建构的“新”的规则才能真正确立下来，且随着时间推移，才能融入我们的文化，成为传统规则框架的一部分。进而，这种被修改了的、融入了新鲜血液的传统规则框架，在后来的文化进化过程中，又可能出现一些不适应更新的社会环境和价值观念的其他不具“妥适性”的个别规则，人们依据它们行事时有可能出现新的冲突或障碍，于是人们又可能对它们作出改进或“新”的建构，等等。作为我们行为互动和社会秩序之基础和依据的传统文化规则系统，就在这种不断的、“点滴的”理性改进或建构中逐渐地更新和发展，这一过程就是哈耶克所理解的不断“试错”的文化进化过程。如果说我们的理性表现为我们能够依据规则调适自己的行为，以应对社会生活中的各种简单的和复杂的具体时空情势，同时成就整个社会的自生自发的有序发展的话，抑或，如果说我们的理性也表现为我们能够根据时代和社会环境的变化，对作为我们行为互动和维续社会秩序之基础的一般性规则进行理性的批判、改进和建构的话，那么这样一种理性正是在我们的传统文化规则框架内部发挥作用的，并且正是依靠这种规则框架才得以不断发展。在这个意义上哈耶克认为，我们的传统文化规则系统构成了我们的理性发挥作用的依据和限度，抑或说，我们的理性正是传统的产物，正是文化进化的结果。

最终，哈耶克的文化进化理论与有限理性之有限建构或点滴改进的思路完整地结合在了一起。就此而言，一方面，论者们对哈耶克的自然主义或传统主义，更不用说历史决定论的宿

命论诟病，看来实属误读，另一方面，以布坎南为主要代表的对哈耶克的建构主义解释也得到了限制或规定。[1]

[1] 在这一点上，用“建构主义”这个术语来概括哈耶克所理解的有限理性的有限建构或点滴改进并不是一个合适的做法，因为这个术语毕竟是哈耶克用来指称他毕生所批判的对象的，即主张或预设了理性无限的“建构主义的唯理主义”（constructivist rationalism）。实际上，尽管哈耶克的“进化论理性主义”或“演进理性主义”（evolutionary rationalism）与波普尔的“批判理性主义”（critical rationalism）之间存在不同（主要在于哈耶克的理性主义基于进化观念，波普尔的则否——波普尔的“批判理性主义”实际上从根本上还是强调人的理性建构，只不过与哈耶克一样，他也否认那种整体主义的“全盘”建构而已），但就波普尔的“零碎工程”或点滴改进的思路而言，哈耶克与波普尔是基本一致的。而且哈耶克本人也经常在这个意义上使用波普尔的“批判理性主义”这个术语。比如，在谈到“内部批判”时，他曾这样将他的“进化论的”这一术语与波普尔的“批判的”术语并提：“这种‘内部批评’实是思想进化的主要手段，而对这个思想进化过程进行理解，则是那种区别于建构论（或幼稚）唯理主义的进化论（或批判）理性主义的特有目标。”（Hayek，1982，Vol.I，p.118；中译本上册，第184页）就此而言，我们与其把哈耶克对有限理性的诉求指称为“建构主义”，不如将其指称为“进化论的批判理性主义”。

第 4 章

哈耶克社会理论的心智理论根据

在这一章，我们打算结合本书第一编关于哈耶克心智理论之基本原理的论述，来挖掘哈耶克社会理论的基本论题，尤其是其知识观和规则观的心智理论根据。[1]

如本编第二章关于哈耶克社会理论体系的一般结构的图示所示，一般性行为规则在哈耶克整个社会理论体系中占据着核心地位，它不仅是连接哈耶克前后期知识观的嬗变发展的桥梁，而且是维续作为“行动结构”的自发互动秩序的轴心，同时也是哈耶克作为自生自发秩序的文化进化观念的根本关注所在。这种占据核心地位的一般性规则系统是以文化传统的形式存在的，抑或说它们构成了我们的文化传统。但是，前文关于作为文化传统的一般性规则的诸多论述都只是在哈耶克社会理论的宏观层面上展开的，而且在讨论作为

〔1〕这种“根据”关系在前文个别地方实际上已有所论及。比如，我们在讨论相对于“分立的个人知识”的“经验无知”和相对于“默会知识”的“哲学无知”都可归结为不同层面的“必然无知”时，就指出过这种“必然无知”根源于哈耶克所解释的人的心智能力的“实践限制”和“绝对限制”，而这实际上是我们在第一编讨论“解释及其限制”时所涉及过的论题。

"行动结构"的自发互动秩序的形成和维续时，我们在很大程度上只是设定一般性行为规则能够为参与市场和社会运作的各个个人所遵循，进而达致一种自生自发的行为互动秩序。然而，这里还存在一个更为根本的问题，即人们对一般性规则的遵循本身如何可能，或者说，人们遵循一般性规则进而达致行为之自发互动秩序本身如何可能。当然，我们在讨论哈耶克关于一般性规则的"默会"遵循方式以及相应的默会知识观时，尽管在一定程度上涉及了这一问题，但仅仅把人们对一般性规则的遵循归结为一种"理性不及"的"默会"方式还是不够的。这是因为，尽管当讨论人们究竟是如何，或以何种方式遵循一般性规则时，我们能够答之以"默会"方式，但进一步追问关于一般性规则的"默会"遵循方式本身的依据何在，甚或本身如何可能的问题时，我们却答之以"理性不及"，或答曰我们的理性不能对之进行理性的解释，这实际上是不充分的。就此而言，如前（2.2.9）所述，哈耶克"知道如何"的默会知识观主要只是就人们关于一般性行为规则的知识的"性质"而言的，它只能告诉我们这种知识在性质上是"默会"的，而不能为默会知识本身提供哲学根据。

在这个意义上，我们有必要就哈耶克"知道如何"的默会知识观作出进一步考察，即进一步追问"知道如何"的默会知识本身的理论依据何在。这在笔者看来是完全可能的，并且其依据就在于哈耶克的心智理论之中。确切说来，一如我们在本书第一编的开篇语中所述，哈耶克的心智理论并不仅仅局限于《感觉的秩序》一书，它至少还包含另一个非常重要的论题，即人的心智结构的"相似性"，或者说心智的"共同结构"。这一论题尽管可以从《感觉的秩序》中引申出来，但哈耶克在该书中没有对之加以明确讨论。不过在其

他心智理论著述[1]中，哈耶克着重讨论了这一论题，并且还实质上将之归结为一个更明确的问题，即人与人之间的理解如何可能[2]。这一问题具有某种根本性的哲学意义，相对于哈耶克的社会理论而言，其重要性或根本性在于：只有在我们回答了人与人之间的理解如何可能的问题之后，或在这个基础上，我们才能解释人们在参与市场和社会运作的过程中，如何（可能）相互理解并调适各自的行为或行动，同时表现出某种一般性规则意义上的"常规性"，进而在这种常规互动的基础上形成一种有序的整体性社会秩序。

另外，在追问人与人之间的理解和交流如何可能，进而为"知道如何"的默会知识观提供依据的过程中，哈耶克在另一更具哲学意味的层面上对一般性规则及其与人的心智之间的相互关系作出了探讨：他明确将人的行为[3]和认知活动理解为是"规则指导的行为"和"规则指导的认知"，更重要的是，与他在讨论作为"行动结构"的自发互动秩序时强调人们依据一般性规则展开行为互动不同的是，哈耶克在这里所指的"规

---

〔1〕主要包括发表于1942年的论文"社会科学的事实"（收录于Hayek，1949）、出版于1952年的著作《对科学的反动：理性滥用之研究》中的部分章节、发表于1962年的论文"规则、认知与可理解性"，和发表于1969年的论文"抽象的首位性"。同时值得说明，尽管哈耶克对人的心智结构的"相似性"或心智的"共同结构"的主要探讨并不是在《感觉的秩序》中展开的，但这些问题或论题的最终解释却须在《感觉的秩序》中寻找，准确地说，是由《感觉的秩序》所详尽阐述的"分类"理论和关于人的心智秩序的一般结构的理论所提供的。在这个意义上，《感觉的秩序》与上述著述并不是相互独立的，相反它们实是一脉相承，共同体现或构成了哈耶克心智理论的发展嬗变过程。

〔2〕哈耶克本人并未将其问题直接表述为"人与人之间的理解如何可能"，不过在笔者看来，他对人的心智结构的"相似性"或心智的"共同结构"的探讨，事实上托出了这一问题。尤其，他在"规则、认知与可理解性"一文中对"人类行为的可理解性"或"交往的可理解性"的考察，更明确地涉及了这一问题。

〔3〕这里的"行为"是广泛意义上的，它不仅包括人们参与市场和社会运作的交易活动，也指涉人们的日常行为等。

则”是在心智理论的层面上加以理解的。确切说来，哈耶克明确将他在社会理论中着重强调的一般性行为规则理解为一种心智结构，还明确将人的心智解释并描述为一种“规则综合体”。在这个意义上，哈耶克在心智理论的微观层面上对一般性规则及其存在形式和发展进化作出了更为深刻的哲学探讨，根据这种探讨，一般性规则不再只是作为一种宏观层面的文化传统而存在，同时也是以人的心智结构的微观形式存在的，或者说，它们构成了我们的心智及其结构。就此而言，哈耶克的心智理论为其社会理论提供了根本的哲学依据，作为这种社会理论的基本论题的知识观和规则观，其最终依据在于他的心智理论。

2.4.1 理解如何可能
——心智的共同结构

按照哈耶克的思路，“人与人之间的理解如何可能”这一问题实际上也就是“个人与个人之间依据共同规则展开行为互动如何可能”。就笔者所知，哈耶克最早是在1945年发表的论文“社会科学的事实”（收录于Hayek，1949）中首次明确论及这一问题的，在这篇文章中，哈耶克在讨论社会科学的事实的主观性质的同时，也讨论了人与人之间如何可能相互理解，进而相互调适各自行动的问题。在他看来，与自然科学的对象是纯粹客观的自然事实不同的是，社会科学的对象，亦即“我们称之为‘社会事实’的东西，不过就是……个人行为及其对象的事实”，“这些所谓的‘事实’恰恰是我们通过在我们自己的心智中找寻到的要素所建构起来的心智模式，这些心智模式与我们在理论社会科学中所建构起来的属于同一种类。”（Hayek，1949，p.69）在这个意义上，“与我们从外部看待自然世界不同的是，我们是从内部看待社会世界的。”（Ibid.，

p.76)[1]也就是说，我们实际上是从我们自身的心智出发，或依据我们自身的内在心智，而不是自然世界或物理秩序中的外在对象，来理解和解释作为社会科学的对象的个人行为的。或用哈耶克的话说，“在讨论我们视作他人之意识行为的东西时，我们总是通过类比我们自己的心智来解释他们的行为。也就是说，我们总是将他们的行为，以及这些行为的对象，归入这样一些类别或种类，这些类别或种类我们只是通过我们自己心智的知识来加以认识。”（Ibid.，p.63）这一方面直接关涉到这样一个问题，即他人的行为如何可能为我们所理解，或人与人之间对各自行为的相互理解如何可能。另一方面哈耶克实际上同时给出了解答这一问题的答案，这在于：既然“我们能够通过类比我们自己的心智来解释其他人的行为”（Ibid.，p.64），既然“我们只能理解与我们自己的心智相类似的东西”（Ibid.，p.68），那么这意味着，当我们与他人的心智之间具有某种“相似性”的时候，我们才能理解或解释他人的行为；而且也只有当不同个人的心智之间具有“相似性”的时候，人与人之间的相互理解以及进一步的行为互动才有可能。[2]在此基础上，哈耶克明确把人与人的心

---

〔1〕关于自然科学和社会科学的区别可参见本书第一编关于心理科学的任务的讨论，在那里哈耶克所指的心理科学实际上就是这里所指的社会科学。

〔2〕我们可再引述哈耶克的如下一段文字，以帮助我们理解心智结构的“相似性”使人与人之间的理解和行为互动得以可能的重要意义：“如果我们在说理解一个人行动的时候的所作所为就是要使我们实际观察到的东西与我们自己心智中业已形成的模式相适应，那么人们当然可以由此推知，我们所观察的人与我们自己的差别越大，我们所能够理解的东西也就越少。值得我们注意的是，人们还可以由此推知，我们不仅不可能认识一种与我们自己心智不同的心智，而且就连谈论一种与我们自己心智不同的心智都会变得毫无意义。当我们论及其他心智的时候，我们的意思是说，我们能够把我们观察到的东西联系起来，因为我们所观察到的东西与我们自己的思维方式极为相合。但是需要指出的是，只要根据我们自己的认识进行解释的可能性不复存在了，那么我们也就不再能够‘理解’了——谈论心智实际上也毫无意义可言了。”（Hayek，1949，p.66；中译本第100页）

智之间的这种"相似性"表述为心智的"共同结构"(common structure)。在他看来，正是人的心智的"共同结构"，或者说心智结构的"相似性"或"共同性"，使得人与人之间的理解和行为互动得以可能："思维之共同结构的存在是我们相互交流，以及你理解我所说的话的可能性的前提条件"，"它也是我们所有人解释诸如我们在经济生活或法律中，或在语言和习俗中所发现的那样一些错综复杂的社会结构的基础"。(Ibid., p.76)

哈耶克阐释的关于人的心智结构的"相似性"或心智的"共同结构"的理论，具有非常重要的哲学意义。这不仅在于它回答了人与人之间的理解和行为互动如何可能的问题，而且就哈耶克的理论体系而言，它进一步为作为自生自发社会秩序观念之核心基础的一般性行为规则以及"知道如何"的默会知识观提供了更为深刻的理论依据。

2.4.2 一般性行为规则的微观存在形式
——作为"规则综合体"的心智及"规则构成心智"

自 1945 年首次明确论及人的心智结构的"相似性"或心智之"共同结构"的问题后，哈耶克在后来的诸多心智理论著述（如 1952 年出版的《对科学的反动》）中就此作了进一步讨论（参见 Hayek，1952 - b/1979 - a，c.III，and pp.134—139)，他还明确指出，正是心智的"共同结构使得交流得以可能"(Ibid., p.49)。在 1962 年发表的论文"规则、认知与可理解性"中，他更进一步把人与人之间对各自行为的"理解"归结为人类行为的"可理解性"或"对人类行为的意义的把

握”的问题。[1]按照他的解释，“人类行为的可理解性以行动者和对其行为进行解释的解释者之间的某种相似性为前提”（Hayek，1967/1978－b，p.59），“交流和其他行为的可理解性依赖于心智结构的部分相似”。（Ibid.，p.60）

上述讨论为哈耶克进一步解释作为自生自发社会秩序观念之核心基础的一般性行为规则提供了理论空间和理论依据。这主要在于哈耶克开始明确将一般性行为规则理解或解释为一种心智理论层面上的微观心智结构，人的心智则被解释为一种“规则综合体”。确切而言，人的心智结构的“相似性”或心智的“共同结构”实际上可以直接理解为一种一般性行为规则。这是因为，按照哈耶克的心智理论，人的行为总是取决或受制于他的心智及其结构，有什么样的心智结构，他就可能做出什么样的行为。如果不同个人的心智结构之间存在某种“相似性”或“共同性”，且这种相似或共同的心智结构都对个人行为产生影响的话，那么不同的个人在面临相似或共同的特定时空情势时，就有可能做出相似或相同的行为，进而表现出某种行为模式的稳定性或“常规性”，而不同个人之间的行为模式的这种“常规性”，实际上就体现为某种一般性行为规则。在这个意义上，一般性行为规则与不同个人的共同心智结构之间存在着某种对应关系，甚至它们可以等同起来。也就是说，一般性行为规则可以归结为不同个人之间的某种共同心智结构，或者说这种共同心智结构体现为某种一般性行为规则。同时，正是不同个人的心智结构的这种“相似性”或“共同性”，决

---

[1] 在谈到我们对他人行为的“理解”的局限性时，哈耶克明确作了这样的陈述：“在讨论这种局限性的时候，我们将使用‘可理解性’或‘对人类行为的意义的把握’这种表述，而不说‘理解’。”（Hayek，1967/1978－b，p.59）他之所以在“理解”和对人类行为的“可理解性”或“意义把握”之间作出区分，缘于他把“理解”理解为一种“理性的理解”或“理性重构”，这在他看来似乎具有某种建构主义的倾向。

定了社会行为规则的“一般性”，以及基于此的“适用于人人”的“普遍性”，等等。

哈耶克随后开始明确对他先前的理论陈述作出了修改、补充或发展。比如，就上述心智结构决定人的行为模式这一点而言，哈耶克在“规则、认知与可理解性”一文中明确将这种观念作了这样的发展，即把人的行为以及一般意义上的认知活动理解为“规则指导的行为”（rule-guided action）或“规则指导的认知”（rule-guided perception），抑或“规则认知”（rule perception）或“常规性认知”（regularity perception）。而上文所阐述的人的心智的“相似性”或“共同结构”使得人与人之间的理解、认知或意义把握，以及行为互动得以可能这种观念，则可进一步表述为：作为心智之共同结构的一般性行为规则使得人与人之间的理解、认知或意义把握，以及行为互动得以可能。[1]也就是说，正因为不同个人的心智拥有某种“相似性”或“共同结构”抑或共同的一般性规则，他们才有可能相互理解或相互认知各自行为的可能意义，进而达致行为互动。用哈耶克本人的话说：“我们之所以能够把行为认知为遵循规则且有意义，乃取决于我们自身也拥有这些规则。……我们据以认知和行动的一些规则，与那些其行为为我们所解释的人的行为所遵循的规则是相同的。”（Hayek，1967/1978－b，p.59）而“我们所能表达（陈述，交流）的一切之所以能够为他人理解，仅是因为他们的心智结构由同样的规则所支配”。（Ibid.，p.60）

在上述基础上，哈耶克对人的心智也作了进一步的不同解释，这主要在于，他开始明确把人的心智解释为一种“规则综合体”（a complex of rules）或“规则系统”（a system of

〔1〕 这实际上是哈耶克在社会理论中所阐述的人们依据一般性行为规则展开行为互动，进而形成自生自发之社会秩序这一观念的更深刻表达。

rules)。具体说来，既然参与社会运作、且能相互认知或把握各自行为之意义的不同个人的心智总是存在某种共同结构，而这种共同结构实际上可以理解为共同的一般性行为规则，那么在这个意义上，人的心智也可以理解为是由不同的行为规则构成的一种综合结构或综合系统，抑或"秩序"。这种观念在"规则、认知与可理解性"一文中已有明确体现。后来在1969年发表的论文"抽象的首位性"中，哈耶克更是这样直接陈述了这种观念："抽象之形成不应视作是人的心智的行为，而应视作是发生于心智的某种东西，或视作是改变我们称之为心智的那种关系结构的东西，这种关系结构由支配其运作的抽象规则系统构成。换句话说，我们应把我们称之为心智的东西视作是一个抽象行为规则的系统（其中每一'规则'表示一类行为），这一系统通过若干此种规则的结合来决定每一行为。"(Hayek，1978－c，p.43）抑或，"我们称之为心智的东西本质上是由此种规则构成的一个系统，这些规则联合决定着特殊行为"。(Ibid.，p.42）

这样，哈耶克实质上确立或发展出了一种"规则构成心智"的观念，这种观念在哈耶克整个理论体系及其发展嬗变过程中具有非常重要的哲学意义。这主要在于：一方面，这种观念可看作是哈耶克心智理论的一个重要发展。确切而言，尽管哈耶克在《感觉的秩序》(以及《对科学的反动》的相当一部分内容）中集中讨论了心智理论的问题，但在那里哈耶克的考察角度还相对狭窄，且在很大程度上受到了心理学学科范畴的限制。而在这里，哈耶克开始从"规则"的角度来解释人的心智及其结构，这无疑是对其心智理论的一种丰富和发展，同时使我们能够从不同的、多维的角度来理解人的心智及其性质。另一方面，就哈耶克的社会理论而言，这种"规则构成心智"或"心智由行为规则构成"的观念也具有深刻的哲学意义：它使我们能在更为微观的层面上理解一般性社会行为规则的存在

形式，亦即，那些使参与社会运作的不同个人的行为互动得以可能，进而使自发互动之社会秩序得以维续的一般性行为规则，实是以心智之共同结构的形式存在的。具体言之，尽管我们在前文（2.2.11）已把一般性行为规则系统理解为是一种文化传统，抑或认为是一般性行为规则构成了我们的文化传统，但这种理解只是就宏观层面而言的，这种宏观描述事实上无法进一步解释一般性行为规则的微观机制。而在这里，当哈耶克直接把一般性行为规则归结为人与人之间的共同心智结构，并由此概括出"规则构成心智"的观念时，他恰恰在心智理论的层面上提供了这种微观解释。[1]就此而言，哈耶克对一般性行为规则之存在形式的这种微观心智理论解释在深化其社会理论的基本观念的同时，也在某种程度上为其社会理论提供了更具哲学意义的理论依据。[2]

总之，以上两方面都表明，在这种"规则构成心智"的观念基础上，或以这种观念为起始，哈耶克的心智理论与其社会理论，或者反言之，他的社会理论与其心智理论，开始有意无意地结合起来，并共同构成或融入了一个整体的理论体系。不过就这两种理论的逻辑地位而言，笔者以为心智理论具有更高的优先性，因为哈耶克社会理论的基本论题最终必须在其心智理论中寻找哲学根据。

---

〔1〕在这种微观解释的基础上，我们可进一步这样精确前文的相关表述：一般性行为规则作为一种共同心智结构，乃存在于我们的心智之中，它们的集合体在宏观层面上构成并体现为文化传统。哈耶克本人实际上也有过类似表述，比如在"规则、认知与可理解性"一文中他说，"支配我们行为的无意识规则经常被再现为'习俗'或'习惯'"。(Hayek, 1967/1978－b, p.56)

〔2〕严格说来，哈耶克对一般性行为规则之存在形式的这种微观解释还不能为其社会理论提供充分的依据，它还仅仅局限于对行为规则之"存在形式"的解释。如我们后文将会表明的，只有当我们把一般性行为规则的生成发展纳入一种心智进化的视野，并将心智进化与其社会理论的文化进化观念结合在一起时，我们才可以认为哈耶克的心智理论为其社会理论提供了根本的理论依据。

2.4.3 默会知识观的心智理论根据

在前文我们只是将“知道如何”的默会知识作为一种结论性的知识观念提呈出来，而没有就这种知识观念本身作进一步的理论解释。在讨论这种默会知识的性质时，我们也只是被告知它是“理性不及”的，而没有解释它为什么是“理性不及”的，因而对默会知识的这种“理性不及”的解释实际上是不充分的。

不过我们也已知道，按照哈耶克的理解，一般性行为规则在微观层面上实是人们心智的一种共同结构，或者说是以心智之共同结构的形式存在的。在笔者看来，这种解释对于我们深化理解哈耶克的默会知识观具有非常重要的哲学意义。这主要在于，它使我们能在心智理论的微观层面上更为深刻地理解关于一般性行为规则之默会知识的理论实质，及其相应的“理性不及”性质。确切而言，我们关于一般性行为规则的“知道如何”的默会知识，其实质就在于哈耶克心智理论所阐释的“前感觉经验”[1]，这种前感觉经验又可归结为一种“无意识”或“超意识”知识。

2.4.3.1 一般性行为规则指涉“地图”的一部分

至此，哈耶克就人的心智作了两种不尽相同的解释：一方面如上所述，一般性行为规则与心智之共同结构之间存在对应关系，人的心智可以解释为一个“规则综合体”或“规则系

[1] 严格说来应表述为“前心智经验”，其缘由同于前文（1.2.3 和 1.2.4）关于“感觉质性”、“情感质性”与“心智质性”之间，以及“感觉秩序”、“情感秩序”与“心智秩序”之间关系的说明。

统”；另一方面，我们在讨论“心智秩序的一般结构”时已经论及，人的心智秩序或心智结构存在两种基本形式（或表述为：人的心智存在两种基本结构形式）[1]，即由作为前感觉经验之生理对应物的“结联”构成的准恒定“地图”，和再现人们当下所处环境的“模式”。然而，通过比较我们不难看出，哈耶克对人的心智的上述两种解释虽然不尽相同，但它们之间显然存在某种紧密联系，因为它们都关涉人的心智结构。那么这两种解释之间究竟如何不同，又究竟如何联系呢？对此一问题的辨析有助于我们进一步明确一般性行为规则的确切所指，及其与哈耶克心智理论之间的相互关系。

首先我们需要明确，哈耶克在《感觉的秩序》中区分“地图”和“模式”这两种基本的心智结构是就心智秩序的整体而言的，或者说，心智的整体秩序或整体结构包含“地图”和“模式”这两种基本形式。但当哈耶克把心智理解为“规则综合体”或“规则系统”时，这种作为“规则综合体”或“规则系统”的心智实际上只是指涉整个心智秩序或心智结构的一部分，确切说来，只是指涉整个心智秩序中的“共同结构”那一部分（因为规则只是一种作为心智之“共同结构”的规则）。这意味着，作为一种整体秩序的心智结构可进一步区分为“共同结构”和“非共同结构”两个部分。

这样一来，我们就可能面临这样的问题：心智的“共同结构”，以及作为心智之共同结构的一般性行为规则，究竟指涉的是“地图”还是“模式”，抑或两者兼指？答案显然在于：作为心智之共同结构的一般性行为规则指涉的是“地图”，而不是“模式”。这是因为，“模式”作为个人心智对其当下所在

---

[1] 在哈耶克的心智理论中，“秩序”和“结构”这两个概念之间不存在明确区分，可以互指，而且，人的心智本身就可以理解为是一种“秩序”或“结构”。关于此，可参见本书第一编的相关辨析和说明。

特殊环境的一种“再现”，它所反映的关系总是多变易逝而不稳定的，因此它不太可能成为一种由不同个人所拥有的“共同”心智结构。即使在偶然情况下它可能在不同个人之间获得某种相似性，这种相似性也是不稳定的，在这个意义上，“模式”也不太可能获得作为一般性行为规则之内在规定的“一般性”。据此我们可以排除作为心智之共同结构的一般性行为规则指涉“模式”的可能性。相反，只有“地图”，作为一种“准恒定”的心智结构，才可能成其为一种“共同结构”，进而才可能获得一般性行为规则的上述内在规定性。

我们还须指出，作为心智之共同结构的一般性行为规则所指涉的实际上只是“地图”的一部分，而不是整个“地图”。就此我们可以这样理解：如果作为心智之共同结构的一般性行为规则指涉整个“地图”的话，那么整个“地图”都须被理解为一种共同心智结构；这意味着，每个不同个人的“地图”都须被理解为是相同的，而这种情况实际上是不可能的。或者我们也可这样理解：按照哈耶克的解释，“地图”是决定所有心智质性的最根本结构，“模式”也须在为“地图”所预期的可能框架内产生作用，而如果整个“地图”都是一种共同心智结构，或所有人的“地图”都相同的话，那么在同一环境中，所有个人都会产生相同的心智质性，从而在外在行为上也都会表现一致。这实际上意味着，人与人的心智之间就不存在差别，人与人之间也不存在不同。然而这显然不符合我们的经验事实，因为经验事实恰恰告诉我们，人与人之间是不同的，即使处在相似甚或相同的环境中，人们之间的行为模式也很可能是不同甚至相反的。就此言，不同个人的“地图”不可能完全相同，抑或不可能全部由相同的规则构成。作为心智之共同结构的一般性行为规则所指涉的也不可能是整个“地图”，而总是“地图”这一整体结构中为不同个人所共同拥有的某一个部分。

由上我们可以得出结论：作为心智之共同结构的一般性行为规则所指涉的是准恒定“地图”的一个部分，确切而言，是不同个人的“地图”中为所有人共同拥有的重叠的那一部分。这一结论具有重要理论意义。首先，它使我们可以进一步修正或精确哈耶克关于作为“规则综合体”的心智或“规则构成心智”的观念。具体说来，如果一般性行为规则在严格意义上只是指涉作为心智秩序之一般结构的准恒定“地图”中的一个部分的话，那么我们上文所引申出来的“作为‘规则综合体’的心智”或“规则构成心智”这种表述就应进一步精确化为：(1) 人的心智就整体而言并不完全是一个“规则综合体”，它只是在部分上如此，或者说，它只部分地是一个“规则综合体”；相应地，(2)“规则构成心智”这种表述也只是在部分意义上成立，一种确当的说法看来应当是——“心智包含规则”，这也意味着，心智并不仅仅由一般性行为规则构成。此外，我们前文关于心智结构之“相似性”的观念也应进一步精确化为：心智结构的“相似性”总只是一种部分的“相似性”，也就是说，不同个人的心智结构总只可能部分的相似，而不可能完全等同。[1]

2.4.3.2 一般性行为规则的无意识或超意识性质

一般性行为规则是心智之准恒定“地图”之一共同部分这一结论的另一重要意义在于，它使我们可以明确一般性行为规则的“无意识”或“超意识”性质。概要说来，既然“知道如何”的默会知识是相关于一般性行为规则的，而一般性行为规

〔1〕应当说明，这种结论并不是笔者的新发现或新归纳，实际上它不过只是对哈耶克本人的一种转述，或者说是对哈耶克已有观念的进一步明确化。事实上，关于心智结构的这种“部分”而不是“全部”相似的观念是为哈耶克一贯持有的，比如前文已经引述的这样一句话已经明确表明如此：“交流和其他行为的可理解性依赖于心智结构的部分相似（partial similarity）。”（Hayek，1967/1978－b，p.60）

则又是心智之准恒定"地图"的一个共同部分，那么哈耶克在心智理论中所阐述的"地图"的"无意识"性质就可归结到一般性行为规则上来。不仅如此，哈耶克还给一般性行为规则归结出了一种"超意识"（supra-conscious 或 super-conscious[1]）性质，这种"超意识"性质恰恰是支持哈耶克默会知识观的根本哲学依据。为明确这一点，我们有必要先回溯前文关于准恒定"地图"及其"无意识"性质的讨论。

在讨论"心智秩序的一般结构"时我们已经谈到，"地图"作为一种准恒定的心智结构是由"结联"构成的，而"结联"是我们的前感觉经验在神经系统中留下的一种持久的相对稳定的神经效应（"结联"和"前感觉经验"之间甚至可以不作区分），就此而言，"地图"实是由（所有）前感觉经验构成的一个关联系统，它反映着个人在其整个人生历程中所经历的事件之间的所有相对稳定的相互关系。另一方面更重要的是，由"结联"或前感觉经验构成的准恒定"地图"在整个心智秩序中起着一种"意义判准"的作用，也就是说，这种准恒定"地图"具有一种"选择性"或"预期"功能，不仅"模式"必须在它的预先规定中发挥作用，而且它也决定着我们当下的所有感觉经验，或者说我们当下的感觉经验必须以前感觉经验为前提或基础才得以可能。再者，与感觉经验和前感觉经验之间的这种区分相对应的是，哈耶克也在意识和无意识之间作了明确区分。具体说来，人的心智秩序可以区分为意识领域和无意识领域，其中感觉经验归结为前者，前感觉经验归结为后者，并且，与感觉经验必须以前感觉经验为前提相应，人的心智的意识经验也必须以无意识经验为前提。综合以上几方面我们可

[1] 在 1962 年发表的论文"规则、认知与可理解性"中，哈耶克使用的是"supra-conscious"，而在 1969 年发表的"抽象的首位性"一文中，他使用了"super-conscious"。

以推论，人的心智的准恒定"地图"作为一种由"结联"或前感觉经验构成的心智结构，就具有一种"无意识"性质，同时它作为一种前在的"意义判准"也规定着我们当下的感觉或意识经验的可能意义。

不仅如此，我们还可进一步推论：既然由"结联"或前感觉经验构成的准恒定"地图"具有"无意识"性质，而如我们上文所述，作为心智之共同结构的一般性行为规则所指涉的是"地图"的重叠部分，那么这种一般性行为规则也相应具有"无意识"性质，或者说它是一种"无意识规则"。关于此，哈耶克实际上在"规则、认知与可理解性"和"抽象的首位性"这两篇论文中作出过明确讨论，只不过他进一步使用了一个独特的术语——"超意识"——来表述一般性行为规则的这种"无意识"性质。比如，在前一篇文章中，哈耶克专门讨论了"超意识规则和心智之解释"的问题。按照他的理解，作为心智之共同结构的一般性行为规则可以直接理解为一种"超意识规则"（supra-conscious rules），而作为"规则综合体"或"规则系统"的共同心智结构可以理解为一种"超意识机制"（supra-conscious mechanism），"这种超意识机制运作于意识内容之上，但自身却不为人所意识。"（Hayek，1967/1978－b，p.61）另一方面，与人的感觉经验必须以前感觉经验（或由前感觉经验构成的准恒定"地图"）为前提相类似，人的感觉或意识经验也须以这种"超意识"规则系统为前提。用哈耶克本人的话说，"至少所有我们能够讨论的，和——很可能——所有我们能够有意识地加以思考的事物，都以一种决定着它的意义的框架的存在为前提，这种框架就是一个规则系统，这些规则对我们施加影响，但我们既不能陈述它们，也不能形成关于它们的映像，相反，就其他人都已经拥有它们而言，我们只能在其他人那里唤起它们"。

(Ibid., p.62)[1]

2.4.3.3 作为无意识或超意识知识的默会知识

在第一编第五章考察“哈耶克心智理论的哲学意义”时，我们谈到了“经验与知识”的问题。按照哈耶克的理解，与人的经验可以区分为感觉经验和前感觉经验（或意识经验和无意识经验）相类似，人的知识也可区分为“意识知识”和“无意识知识”。这两种知识与两种经验是直接对应或互指的，意识知识意指感觉经验，无意识知识意指前感觉经验。另一方面我们已经知道，一般性行为规则作为一种共同心智结构指涉准恒定“地图”的重叠部分，而“地图”是由作为前感觉经验的

[1] 这里有必要提及一个术语问题：尽管哈耶克使用了“超意识”这一术语来解释一般性行为规则的“无意识”性质，但他并没有放弃使用“无意识”这一概念。实际上，“超意识”这一术语的含义在一定程度上可以纳入其“无意识”概念之中。就此我们可引述哈耶克于1969年发表的论文“抽象的首位性”中的这样一段文字来加以理解：“如果我的这样一个观念——即并不为我们所意识的抽象规则决定着为我们有意识地加以经验的感觉（及其他）‘质性’——是正确的话，那么这意味着，我们之所以没有意识到发生于我们心智之中的许多事物，不是因为它们传导在低层级，而是因为它们在高层级传导。这样看来，称这些心智过程为‘超意识的’而不是‘潜意识的’会更为适当，因为它们支配着这些有意识的心智过程，而无须显现于其中。这意味着，我们有意识经验到的东西仅仅只是我们所不能意识的心智过程的一个部分，或者说是它们的结果，……”（Hayek，1978－c，p.45）在这段文字中，哈耶克把“超意识”与“潜意识”相对应，其中“超意识”意指心智的高层级过程，“潜意识”则意指低层级过程。（在1962年发表的论文“规则、认知与可理解性”中，哈耶克也谈到了这种“高层级”和“低层级”的问题，参见Hayek，1967/1978－b，p.61）但另一方面我们也可注意到，按照哈耶克的理解，无论是“超意识”的心智过程，还是“潜意识”的心智过程，它们都是我们所“不能意识”的。就此而言，如果“不能意识”意指“意识”的对立面即“无意识”的话，那么我们就可认为，“无意识”同时包括“超意识”和“潜意识”的部分。正是在这个意义上，“超意识”这一术语的含义可以纳入“无意识”这一概念之中。当然，也有必要说明，上述理解在相当程度上只是笔者对哈耶克上引文字的一种可能读解，而在哈耶克的绝大部分——包括出版于1969年之后的——著述中，他使用的术语主要是“无意识”而不是“超意识”。

"结联"构成的，由此可以认为，作为心智之共同结构的一般性行为规则指涉着不同个人的前感觉经验中的共同部分，或者说共同的前感觉经验。进而，由以上两方面可以认为，一般性行为规则指涉着不同个人之间的共同的无意识知识。这样，规则与（无意识）知识之间就建立了某种直接关联，这种关联可以通过哈耶克的这样一句话得到简化说明："我们称之为知识的东西主要是一个行为规则系统，这个行为规则系统受益于一些标示着不同刺激之间的等同、不同或各种结合的规则，同时也为这些规则所修改。"（Hayek，1978－c，p.41）按照这种解释，一般性行为规则可以理解为一种"知识"，而且根据哈耶克的论辩逻辑，它必定是一种作为前感觉经验的无意识知识，或接承上述关于规则的"超意识"解释，它也可表述为"超意识知识"。这样，一般性行为规则实质上就可直接归结为作为前感觉经验的无意识或超意识知识。同时，因为它是一种前感觉经验或者说"前在感觉经验"（pre-existing sensory experience），我们也可称之为"前在知识"（pre-existing knowledge）。亦即，它是一种在感觉或意识经验发生之前就已经存在或已经为个人所拥有的知识[1]，而且作为一种前感觉经验或前在知识，它构成了我们所有感觉经验或意识行为得以可能的前提和基础。

关于一般性行为规则作为一种超意识知识或前在知识的上述解释，实质上为哈耶克的默会知识观提供了哲学依据，确切而言，哈耶克所解释的"知道如何"的默会知识实质上可以归结为一种作为前感觉经验的超意识的前在知识。一方面，当哈耶克强调人们在不"知道那个"的情况下已经"知道如何"行事时，这意味着默会知识是"前在的"，是一种前在感觉经验。另一方面，默会知识的"默会"性质实际上就是一种"超

[1] 严格地说，一般性行为规则只是个人所有前感觉经验或无意识（超意识）知识，抑或"前在知识"中的一个部分。

意识”性质，即是“超出意识之外”的。这又意味着，一般性行为规则作为一种超意识规则，尽管时时刻刻制约并规范着人们当下的意识行为，但它本身却超出人的意识之外，或者说并不为人们所明确意识或理性解释。再者，超意识知识或前感觉经验所具有的“前在”地位——即意识知识或感觉经验必须以之为前提和基础——正是解释哈耶克赋予默会知识或一般性行为规则的“首位性”的最终依据所在。

2.4.3.4 作为共同性知识的默会知识

我们还有必要纠正论者们对哈耶克默会知识观的一种常见误解。这种误解在于，一些论者把哈耶克的“知道如何”的默会知识与他的“分立的个人知识”混淆了起来，要么把前者解释成了后者，要么把后者解释成了前者。比如，巴巴拉·罗兰德（Barbara M.Rowland）在《有序自由与宪政框架——哈耶克的政治思想》一书中讨论哈耶克的默会知识观时作了如是介绍：“传统并不决定默会知识的内容，因为由个人拥有的默会知识是一种高度私人化的知识。它按照一个人所感知的样子反映该人所处的情境，这种反映，按照哈耶克的理解，是独特的，且只能在有限的程度上加以交流。”（Rowland，1987，p.13）又如，奈杰尔·普勒岑（Nigel Pleasants）在其论文“反对社会主义的认识论论据：对哈耶克和吉登斯的一种维特根斯坦式批判”中批判哈耶克（和吉登斯）的“知识主张”时，也把哈耶克的默会知识理解成了一种“个人知识”。（参见 Pleasants，1999）[1]再如，赫维茨在“从感觉秩序到自由秩序——论哈耶克理性不及之自由主义”一文中

---

〔1〕 我们可以引述普勒岑的文字如下：“……在诉诸赖尔对‘知道如何’和‘知道那个’的区分和博兰尼的默会知识理论后，哈耶克宣称，就其本性而言，这种知识是非命题的，因而必然不能与它的当下情势及其个体拥有者相分离。”“……对于哈耶克而言，计算并不是真正的问题所在，因为经济秩序的必要信息输入不可摆脱地与关于‘特定时空情势’的默会知识联系在一起。”（Pleasants，1999，p.411）

介绍哈耶克的认识论或知识观时，实质上也把他的“分立的个人知识”赋予了一种“默会”性质。(参见赫维茨，2000年)[1]

论者们对哈耶克的上述混淆显然是不适当的。这是因为，一方面，按照我们上文对哈耶克默会知识观的心智理论根据的解释，关于一般性行为规则的“知道如何”的默会知识实质上是一种作为前感觉经验的超意识知识或前在知识，确切地说，是这种作为前感觉经验的超意识知识或前在知识中为人们所共同拥有的一个部分（因为一般性行为规则作为一种心智结构总是指涉不同个人的准恒定“地图”的共同部分或重叠部分）。在这个意义上，与一般性行为规则总是为所有参与市场和社会运作的个人所共同遵循一样，关于这种共同行为规则的“知道如何”的默会知识也相应是一种为人们所共同拥有的知识，或者说是一种“共同知识”或“共同性知识”(common knowledge)，而且正因为它是一种“共同（性）知识”，一般性行为规则为人们所共同遵循才得以可能。另一方面，既然“知道如何”的默会知识是一种“共同（性）知识”，那么与作为“个人（性）知识”的“分立的个人知识”不同的是，它所指涉的就不是单个个人所处的特

---

〔1〕我们也可引述赫维茨的文字如下：“在哈耶克看来，社会整合过程和包含着这种整合的制度本身归根结底都与知识的交流与使用有关。社会整合就是最好地发现和利用存在于个体心智中的零碎分散知识。古典经济学也同样关心市场在整合分散的劳动力，以提供经济增长这一过程中的作用。哈耶克强调，在复杂的社会秩序中，知识天然是分散的。对经济增长来讲，像市场这种自发演进的制度是实现认识整合惟一真正可能的途径。自发演进的制度之所以扮演一个必要角色，乃是因为，只有它们才能使我们有可能利用单个经济行为人拥有的知识。因为，正如前边部分所指出的那样，这种知识的关键部分是默会的，不能通过语言有意识地理解与交流。……”“哈耶克的讨论最终成为一套相当具有认识论色彩的社会和经济制度方案。市场之为市场，要依赖于自发产生的价格能力。通过这种自发产生的价格，得以使个人所拥有的，通常是默会的知识应用于社会。反过来说，经济计划的局限性源于可计算的知识具有的局限性。……”“米瑟斯关于货币计算的讨论和奥地利学派的资本理论都与哈耶克的心智理论是相一致的。正是企业家知识的主观特性和默会特性决定了在其计划中资本商品的价值和位置。……”(赫维茨，2000年，第209—214页，着重号为笔者所加)

定时空情势，相反，作为一种共同的前在感觉经验，它所指涉的是所有（与规则相关涉的）个人所共同经历的普遍文化环境。并且，也只有在一种普遍的共同文化环境之中，人们才可能不断重复相同或相似的行为实践，从而获致一种共同的“知道如何”的实践知识，进而才可能形成某种普遍的一般性行为规则。

总之，哈耶克的“知道如何”的默会知识作为一种相关于一般性行为规则的共同性的实践知识，它与哈耶克在讨论复杂（社会）现象时所强调的相关于特定时空情势的“分立的个人知识”是根本不同的，二者不可混淆。事实上，哈耶克早在1952年出版的《对科学的反动》中已经就此作了明确区分，在这部著作中，哈耶克已明确提出了“共同知识”或“共同性知识”这一概念，并将之与相关于特定时空情势的“具体知识”（concrete knowledge）相区别。比如，在谈到心智之共同结构使人与人之间的理解和交流得以可能时，他间接表达了这样一种观念：“我们关于其他心智的知识不过只是我们关于外部世界的共同知识。”（Hayek，1952－b/1979－a，p.48）至于“具体知识”则“从未以一种连贯一致的整体形式存在。它只是以分立的、不完全的、不连贯的形式存在，按照这种形式，它存在于许多个人的心智之中”。（Ibid.，p.50）

2.4.3.5 “哲学无知”的心智理论解释

以上考察实际上同时解释了哈耶克的“哲学无知”论辩。“哲学无知”是一种相对于默会知识的“必然无知”，它无从克服，因为与“经验无知”可以通过一般性行为规则得到部分克服不同，它本身是直接相关于一般性行为规则的，我们没有任何手段或工具能够据以克服这种无知。在这里，通过解释一般性行为规则以及默会知识的“无意识”或“超意识”性质，这种“哲学无知”及其无从克服性可以得到更好的理解。这在于，默会知识作为一种相关一般性行为规则的“无意识”或

"超意识"知识，它是超出我们的意识或理性之外的，因而我们自然无法对之作出明确的理性解释或理性陈述。另一方面，一般性行为规则作为一种"无意识"或"超意识"的共同心智结构，它也是我们的心智所无法完全解释的，因为哈耶克的心智理论已经告诉我们，心智不仅无法对自身作出解释，而且要对其中的任一结构（即任一规则）作出完全解释都不可能，这正是我们的心智或理性能力的一种"绝对限制"。这种"绝对限制"也使得"哲学无知"成其为一种无从克服的"必然无知"。

2.4.4 行为规则之抽象性、否定性及内部批判的心智理论解释

我们还可依据哈耶克的心智理论简要解释一般性行为规则的"抽象性"和"否定性"特征，以及"内部批判"理论。

按照哈耶克的理解，一般性行为规则具有的最重要特性就是"一般性"（generality），亦即所谓"抽象性"（abstractness）。这种抽象性或一般性意味着，行为规则所指涉的总是处在特定时空情势中的不同个人的具体行为所共有的抽象的一般的特征，而不指涉这些行为的具体的细节的特征。[1]这

---

〔1〕 哈耶克也把一般性行为规则的这种"抽象性"或"一般性"解释为："规则必须适用于未知其数的未来情势。"（Hayek，1982，Vol.II，p.35；中译本下册，第55页）这一解释与我们的解释并不矛盾。相反，我们的解释实际上比哈耶克本人的上引解释更为根本，这在于，正是因为一般性行为规则总是指涉处在特定时空情势中的不同个人的具体行为所共有的抽象的一般的特征，而不指涉这些行为的具体的细节的特征，它才得以可能"适用于未知其数的未来情势"。正是在这个意义上，"抽象性"或"一般性"才成其为行为规则的最根本特性——正是这种"抽象性"或"一般性"决定了行为规则的其他特性，如"普遍适用性"、"目的独立性"，以及"否定性"等。

种抽象性或一般性可从哈耶克的心智理论得到微观的哲学解释。

根据哈耶克的心智理论，任何心智事件引起的任何神经脉冲总是要经过一个层级的神经系统不断分类和再分类，才能到达神经中枢（神经中枢本身也是一个层级系统），进而为我们所感知或认知。在神经系统不断分类和再分类的过程中，不同神经脉冲之间会相互结合或融合，它们最初的具体特征会因这种不断的分类和再分类，或不断的融合和再融合，而逐渐地消失，取而代之的是不同脉冲之间所共有的抽象的一般特征。这样，经过神经系统的层级分类和再分类后，最终到达神经中枢的总不（可能）是最初的具体脉冲，而是这些不同具体脉冲及其“随附”不断结合或融合所形成或引起的结合脉冲。这些结合脉冲承载着具体脉冲的抽象的一般信息，最终形成感觉或心智质性，进而形成我们的感觉和认知。在这个意义上，我们的感觉和认知实际上总是，且必然是抽象的或一般性的，即总只可能感觉或认知不同具体事件的抽象的或一般特征（心智在形成和建构外部环境的“模式”时更是如此，即总只可能形成和建构抽象的一般“模式”），而最终在我们的心智中形成的准恒定“地图”——这种准恒定“地图”对于我们的感觉和认知起着决定性作用——也必然是抽象的或一般性的，它记载着我们在长期生活历程中所经历的各种具体事件的抽象的一般信息，进而决定着后来的心智运作和进化。

由以上可以推知，任何一般性行为规则，作为一种共同心智结构或“地图”之共同部分，都必然是抽象的或一般性的[1]。这种抽象性或一般性反映在哈耶克社会理论中可以这样理解，

---

[1] 笔者猜测，这可能也是哈耶克在谈到行为规则的时候经常要加上“一般性”这个限定词的根本原因（他偶尔也用“抽象性”加以限定，但相对“一般性”而言显得较少）。

即一般性行为规则总是且必然指涉处在特定时空情势中的不同个人的具体行为所共有的抽象的一般特征，而不指涉这些行为的具体的细节特征。在这个意义上，抽象性或一般性实是作为心智（“地图”）之共同结构的任何行为规则所具有的必然特征。

除抽象性或一般性外，一般性行为规则具有的另一重要特性在于“否定性”(negativity)。这种否定性意味着，一般性行为规则主要只是从否定的角度告诉人们不能够或不应当做什么，而不是从肯定的角度规定人们应当或必须做什么。用哈耶克本人的话说，一般性行为规则一般都是“对不正当行为的禁令”，“通常不向任何个人施加肯定性的义务”。（参见 Hayek，1982，Vol.II，pp.35—36；中译本下册，第 55—56 页）在这个意义上，一般性行为规则是一种“否定性规则”（negative rules)，而不是“肯定性规则”(positive rules)。[1]

上述否定性特征可以经由一般性行为规则的抽象性或一般性得到初步解释。既然一般性行为规则作为一种共同心智结构

---

〔1〕 实际上我们在这里就否定性作出的解释是较为字面、也较为严格而狭窄的，哈耶克本人就此作出的解释相对更为宽泛。比如，在 1976 年出版的《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》中，哈耶克不仅把否定性解释为“对不正当行为的禁令”，而且还把一般性行为规则的“内部批判”或“内在一致性判准”也纳入了否定性的含义范围之内。（参见 Hayek，1982，Vol.II，pp.35—44；中译本下册，第 55—68 页）但在这里我们仅打算讨论否定性的严格含义，尽管有点狭窄，但实际上更符合否定性的特性要求。还应说明，一般性行为规则的这种“否定性”特征或“禁令”性质尽管适用于绝大多数行为规则，但也不是没有例外。比如，在哈耶克看来，“家庭法中的某些规定就对行为人施加了某些（肯定性）义务，如子女对父母的义务”，“还有一些更为罕见的情形，其间，根据正当行为规则，一个人因各种情势而被认为与某些其他人处于某种特定的亲密关系之中，并因此而对他们负有一项特别具体的义务”，甚至，“在某些国家中，现代立法甚至还施加了肯定性作为的义务，即要求一个特定的人在其力所能及的范围内去保护他人的生命”，等等。（参见 Hayek，1982，Vol.II.p.36；中译本下册，第 56 页）

或“地图”之共同部分，总是指涉处在特定时空情势中的不同个人的具体行为所共有的抽象的一般特征，而不指涉其具体的细节特征，这实际上意味着，一般性行为规则“只是通过提供一种在当时适合特殊情境的一般方案来控制或限制具体行为的某些方面。它们经常只是决定或限制为人们有意识作出的选择的可能性的范围”。（Hayek，1967/1978－b，p.56）而在特定时空情势中，它并不能告诉每一个不同的行为人具体应该做什么。事实上，在面临具体的特定时空情势时，每个不同行为人的行为只要符合一般性行为规则所规定的“一般方案”，或处在其所提供的“可能性的范围”之内的话，行为人可以任意作出选择或采取行动。在这个意义上，“引导一个人的行为的规则，最好看成是决定该人所不会做的，而不是决定他会做的。”（Ibid.，p.57）

一般性行为规则的否定性特征还可得到更为具体的心智理论解释。既然一般性行为规则作为一种共同心智结构实质上是准恒定“地图”的一个共同部分，那么“地图”所具有的一些特性也必然为一般性行为规则所拥有。我们在第一编讨论的准恒定“地图”所具有的“定位”或“预期”作用，以及相应的“意义判准”功能，实质上也可以解释一般性行为规则所具有的否定性特征。概要说来，“地图”作为一种前在的准恒定关联结构，它规定着未来心智事件或神经脉冲的可能传导“路径”或“路线”，只有符合“地图”之“预期”的一些事件或脉冲，才会获得可能的功能性意义。不仅如此，“模式”也须在“地图”这种准恒定框架内才能发挥作用，它的功能性意义也受到“地图”所“预期”的可能性的限制，不过“地图”只是决定“模式”的一般特征，其具体特征取决于“模式”自身的具体情况。再者，按照哈耶克的理解，我们的“解释”或一般意义上的认知行为，实质上就是一种“模式建构”。而一般性行为规则作为一种共同心智结构所指涉的是“地图”之一共

同部分，那么可以推知，这种指涉“地图”之共同部分的一般性行为规则也会对我们作为“模式建构”的“解释”或认知行为产生影响。这种影响在于，它会预先规定我们认知行为的可能范围和一般特征，只有在这一可能范围之内，同时也只有符合这种一般特征，我们的认知或一般而言的行为活动才得以可能。不过在这一预先规定的可能范围之内，同时在符合这种一般特征的情况之下，我们的认知和行为活动的具体内容则取决于我们当下所处的即时环境或特定时空情势。这实际上就是我们上文就抽象性或一般性所达致的解释。

我们可进一步解释哈耶克关于一般性行为规则的“内部批判”或“内在一致性判准”理论的哲学根据。我们已经知道，这种“内部批判”或“内在一致性判准”的核心观念在于：评判一般性行为规则是否“妥适”或是否“适当”的根本标准，不在于人们的逻辑理性，而在于它与整个规则系统中其他所有“已获承认的”或“被视之为当然”的规则之间是否具有“相容性”或“一致性”；根据这种“相容性”或“一致性”标准，我们可以在给定规则系统框架内部对某一（些）规则之“妥适性”或“适当性”展开理性的评判和反省，并对不具“妥适性”或不适当的规则进行点滴渐进的理性改进。在笔者看来，这种“内部批判”或“内在一致性判准”的心智理论根据就在于心智秩序或心智结构的“整体特征”，以及上文解释的作为心智之共同结构的行为规则系统自身的“预期”或“意义判准”功能。概要而言，按照心智秩序的“整体特征”，任一事件或脉冲所具有的功能性意义都是由心智的整体结构决定的，我们对任一心智过程的解释都涉及它与其他所有过程之间的相互关系。这意味着，对于作为心智之共同结构的行为规则系统而言，我们对其中任一规则的解释和评判都须在心智的整体结构中作出，或须依据该规则与其他所有心智规则的相互关系进行。不过有必要注意这样一种情况，即如前所述（2.4.3），

任何一个人的整体心智结构都可区分为构成一般性行为规则的“共同结构”，和与行为规则无涉的仅为该个人所拥有的“非共同结构”。然而，如果对任一规则的评判都取决于心智的整体结构的话，那么这意味着，心智的“非共同结构”也对这种评判起着重要作用。进而就可能出现这样一种情况，即在某个个人的心智秩序的进化过程中，他的“非共同结构”如果与某一规则不相容或不一致，且这种不相容或不一致足够严重的话，那么他的心智的整体结构或整体秩序就可能出现紊乱或失序。在笔者看来，这种情况是经常存在的，且解释了在现实生活中有些人为什么会对某些个别规则（尤其是外来的或新制定的规则）感到不适。不过这种情况的存在与哈耶克关于一般性行为规则的“内部批判”或“内在一致性判准”的理论要求并不矛盾。这是因为，如果抛开单个个人心智的“非共同结构”的可能影响，而专注于其“共同结构”的话，我们可以认为，这种“共同结构”本身也要求某种内在的相容性或一致性。这又可这样解释，即如上文所述，作为准恒定“地图”之一部分的“共同结构”或一般性行为规则系统具有“预期”功能，只有符合这种“预期”的单个规则，才可能在这种共同的前在心智结构或者说给定的规则系统框架中获得某种功能性意义。

这样，哈耶克关于一般性行为规则的“内部批判”或“内在一致性判准”便得到了心智理论的根据。不仅如此，他赋予心智秩序的“整体特征”及相应的“预期”功能，实际上在宏观的社会理论层面上也必然导致甚或要求一种着眼于内在相容性或协调性的“内部批判”或“内在一致性判准”。根据这种“内部批判”或“内在一致性判准”的要求，我们可以认为，尽管哈耶克承认对一般性行为规则可以进行某种程度的“点滴”建构，但这种“点滴”建构绝非凭空建构，而必然总是根据其他所有既定规则进行的建构。在这个意义上，所有规则建

构都只是一种“发现”活动，即“发现”与既定规则系统相融洽或相协调的“新”的规则，而这种“新”的规则实际上已经多少为既定规则系统所“预期”了。[1]

2.4.5 心智进化的一个简单图示

至此，我们已在相当程度上解释了哈耶克社会理论的知识观和规则观的心智理论根据。但值得指出的是，我们前文的所有讨论都基于这样一个共同理论设置，即在解答“理解如何可能”时托出的心智之共同结构，也就是说，正是基于对心智之共同结构的讨论，我们才得以展开对哈耶克知识观和规则观的心智理论根据的解释。然而问题在于，作为前文讨论基础的心智之共同结构或“相似性”，在很大程度上还只是一种理论预设（尽管这种预设似乎具有相当的直观性，且易于为人所接受），即预设了共同心智结构或心智之“相似性”的可能性和合理性，而没有解释这种可能性和合理性自身的理论依据，或者说，没有解释心智之共同结构或“相似性”自身的来源或根据。那么，这种来源或根据何在呢？答案在于哈耶克对心智秩序或心智结构的进化的解释。我们将以一个简化图示来描述此种进化，不过先须作如下说明和交代：

按照哈耶克的理解，在人的心智秩序的进化过程中，神经系统的层级分类起着核心作用，心智秩序的一般结构就是在神经系统的分类过程中逐渐形成的。但我们随后在考察心智之共同结构的来源或依据时，不可能描述一个完全的心智进化过

[1] 这一点可用来解释我们后文（3.2.5.2）将要讨论的“作为‘发现’过程的立法”。

程。我们将不得不忽略神经系统的层级分类，直接描述心智秩序之一般结构的可能形成和进化。且因为作为心智之共同结构的一般性行为规则系统指涉的仅是“地图”之共同部分，我们的描述也将专注于“地图”的进化过程，而不考虑“模式”的可能建构及相关的“关联过程”。另外，在描述“地图”的进化过程时，因为我们首先对神经系统之层级分类的忽略，我们将假定促成“地图”形成的心智事件是已经经历过层级分类的最终事件，这种最终心智事件能直接在神经系统中留下某种“结联”，从而作为一种前感觉经验成为“地图”这一前在结构的一部分。

然后还须说明，鉴于我们要考察的是心智之“共同”结构的来源或形成进化过程，我们需要同时描述两个或两个以上的个人的“地图”的可能进化。因此我们在随后的图示描述中将进一步作这样的假定和交代：（1）假设有三个不同的个人 A、B 和 C，他们在某一时间段内将会经历 10 件相同的事件，且这 10 件事件都会在他们的神经系统中产生某种功能性意义，并作为一种前感觉经验留下某种“结联”，进而成为各自“地图”的一个组成部分；（2）因为 A、B、C 三个人分别处在不同的特定时空情势和文化环境之中，尽管他们将会经历 10 件相同的事件，但这 10 件事件可能会以不同的次序为他们所经历；（3）因为三人的个体差异，如各自生理结构以及此前各自已经形成的心智结构的不同，以不同次序为他们所经历的这 10 件事件在各自神经系统中留下的“结联”就可能处在不同的“位置”，确切地说，相互之间就可能形成不同的“关联”或相互关系，进而形成不同的结构；（4）不过我们在随后的图示中不打算描述各自的个体差异及其影响，而只描述这 10 件事件所可能形成的心智结构或“地图”。

我们以图示描述如下：

图 A—1　图 B—1　图 C—1

图 A—2　图 B—2　图 C—2

图 A—3　图 B—3　图 C—3

图 A—4　图 B—4　图 C—4

图 A—5　图 B—5　图 C—5

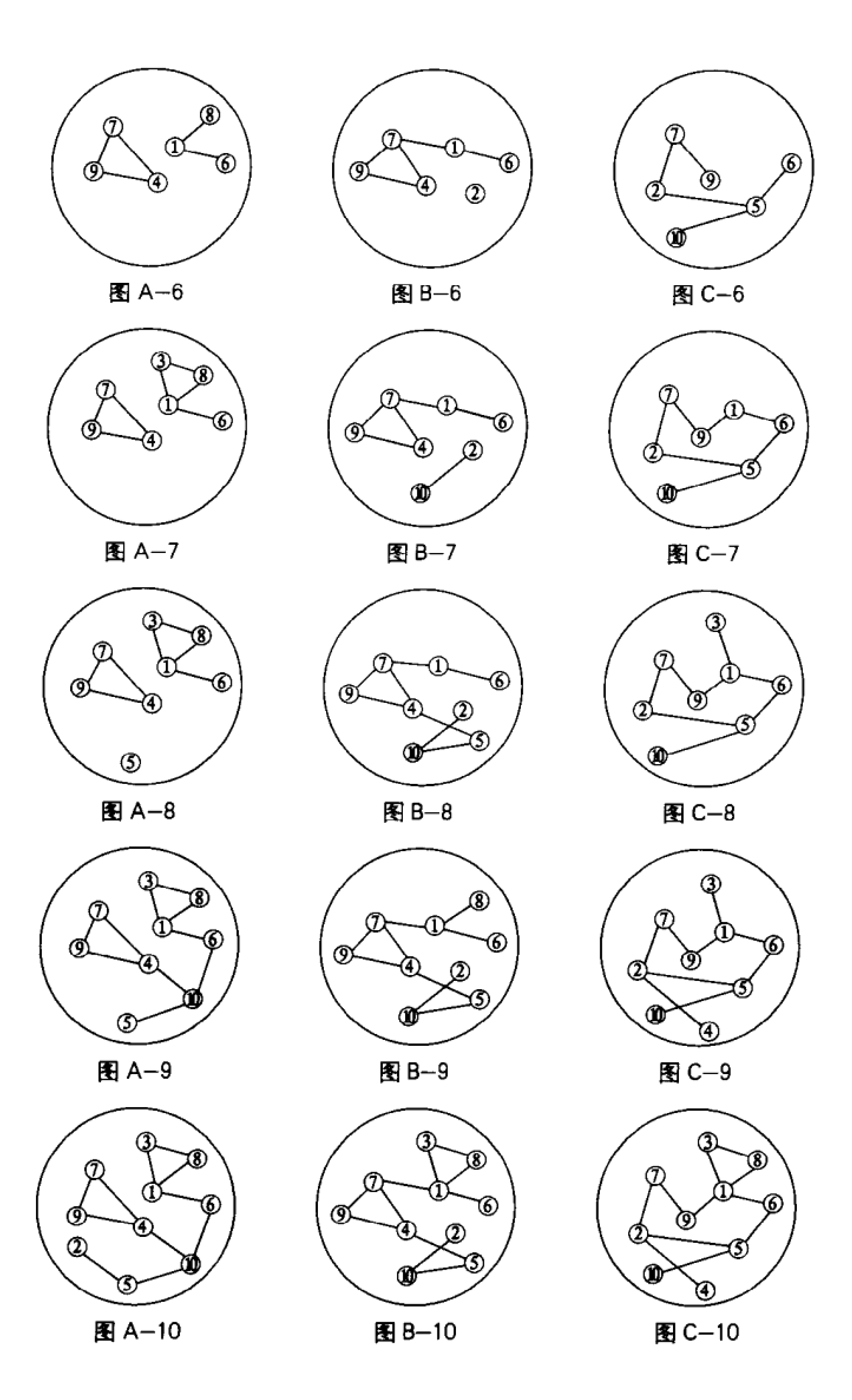


图 A-6 图 B-6 图 C-6

图 A-7 图 B-7 图 C-7

图 A-8 图 B-8 图 C-8

图 A-9 图 B-9 图 C-9

图 A-10 图 B-10 图 C-10

在上两页的图示中，图A－1—A－10、B－1—B－10和C－1—C－10分别表示A、B、C三个人各自在逐次经历10件事件的过程中所形成的心智结构。其中①—⑩表示他们所经历的10件相同的心智事件及这些事件在他们的神经系统中留下的“结联”。这些“结联”之间的连线表示它们之间的“关联”或相互关系。由这些“结联”和“关联”构成的整体结构就是“地图”。而图A－1—A－10、B－1—B－10和C－1—C－10的顺次排列表示A、B和C各自“地图”的形成和进化过程。同时我们注意到，在各自地图的形成和进化过程中，上述10件事件在A、B和C那里分别是以不同的次序出现的，对于A而言，这种次序是④—①—⑨—⑦—⑧—⑥—③—⑤—⑩—②，对于B而言是①—⑥—②—④—⑦—⑨—⑩—⑤—⑧—③，对于C而言则是②—⑩—⑤—⑨—⑦—⑥—①—③—④—⑧。而且我们也看到，尽管A、B和C所经历的事件都是相同的，但因为他们各自的个体差异，以及他们经历这些事件的次序不同，他们最终形成了在整体上不同的心智结构或“地图”（分别由图A－10、图B－10和图C－10表示）。

然而我们发现，尽管A、B和C最终形成的心智结构或“地图”就整体而言是不同的，但这并不妨碍他们之间可能形成一些在部分上等同或相似的结构。比如在上述图示中，“结联”③—⑧—①—⑥之间的相互关系就是完全等同的（尽管它们各自形成进化的具体过程不同），它们构成了一个在部分上完全等同的子结构，这实际上就是哈耶克所指的心智之“共同结构”。既然“结联”③—⑧—①—⑥之间的相互关系完全等同，那么按照哈耶克的理解，当A、B和C在此后的生活历程中再次碰到与事件③、⑧、①、⑥相同的其他事件时，他们就都会——如果不考虑其他心智结构及其变化的可能影响的话——产生相同的行为认知，进而做出相同的行为。尤其，如果“结联”③—⑧—①—⑥之间的相互关系在各自后来的生活

历程中不为其他事件所修改的话，那么他们在相同的文化环境和具体时空情势中就会始终做出相同的行为，从而体现出行为模式的一种“常规性”，而这种行为模式的“常规性”实际上也就体现为一种一般性行为规则（相对于这里的图示而言，我们可以姑且称之为“规则③—⑧—①—⑥”）。这样，通过上述图示我们就解释了不同个人之间心智之共同结构，以及作为这种共同心智结构的一般性行为规则的来源或依据，这种来源或依据就在于哈耶克所解释的心智进化过程。

还有必要指出，我们上面所举的例子“结联”③—⑧—①—⑥实际上反映的是一种非常严格的情况，即心智的子结构的完全“等同”。但按照哈耶克的理解，在心智秩序的进化过程中，不同个人之间形成的子心智结构并不一定会完全等同，它们可能只在不同的程度上“相似”。比如，在上述图示的A－10和B－10之间，由“结联”⑦—⑨—④构成的子结构虽然并不完全等同，但它们在很大程度上是相似的（它们都构成了一个相似的三角形），尤其，按照哈耶克对心智结构之“同构关系”的解释，我们还可认为“结联”⑦—⑨—④在A和B那里是“拓扑同构”的。又如，在A－10和C－10之间，由“结联”②—⑤—⑩构成的子结构也具有这种“拓扑同构”意义上的相似性，尽管它们之间的相似程度比较低（从图示来看，它们的相似程度较“结联”⑦—⑨—④还低）。然而，尽管这些不同子结构之间的相似程度各有高低，但只要它们之间具有一定程度的“相似性”，它们就可能对不同个人的行为产生不同程度的相似影响。比如，对于A和B来说，如果“结联”⑦—⑨—④之间的相互关系不为后来的事件所修改，他们此后若遇到类似⑦、⑨、④的事件时，他们就可能产生相似的行为认知，进而可能做出相似的行为。这种情况对于A和C之间的“结联”②—⑤—⑩也是如此。这样，哈耶克关于心智之共同结构——这种共同心智结构是人与人之间的理解和交流得以可

能的条件或前提——的解释，就具有某种“弹性”。也就是说，它并不要求这种共同心智结构一定要完全“等同”，相反，只要这种共同结构具有一定程度的“相似性”，人与人之间的理解和交流，以及相应的行为互动，就在“相似”的意义上是可能的。进而，按照这种“相似性”的理解，一般性行为规则在哈耶克那里似乎也就相应会具有某种程度的“弹性”或“灵活性”。也就是说，它可能会规定人们行为的某种“度”或可能范围，而在这种“度”或可能范围之内，人们将会拥有各自的自由选择空间。[1]

2.4.6 心智与社会的并发进化
——“心智—文化进化”

最后我们打算讨论哈耶克的“心智与社会的并发进化”(the concurrent evolution of mind and society)[2]或“心智进化与文化进化的并发发展”观念，作为本编的结尾。

尽管我们在上文用图示简化描述了哈耶克所理解的心智进化过程，但有必要指出，这种心智进化并不是一个独立的或孤立的过程，相反它总是与社会的文化进化紧密相关不可分离，

---

〔1〕 哈耶克关于心智结构的这种“相似性”的解释，一方面可以使自己的理论更具适应性，另一方面也是其“进化”观念的必然要求。因为似乎只有一种容有弹性的“相似性”，才可能与他关于一般性行为规则的“试错”或点滴改进的观念相协调，而后者是其进化观念的实质所在。

〔2〕 “心智与社会的并发进化”是哈耶克在《法律、立法与自由》的第一卷《规则与秩序》中完整提出来的（参见 Hayek，1982，Vol.I，pp.17—19），只不过在那里主要讨论的是一般性行为规则及其性质等。但“心智与社会的并发进化”作为一种实质的理论观念在哈耶克那里却是早就存在的。比如，在 1952 年出版的《感觉的秩序》中他一再强调的心智秩序的个体发生和种系发生的观念，就与这种“心智与社会的并发进化”观念紧密相关，在某种程度上还可看作是为后者提供了理论依据。

确切而言，它们是互为一体并发发展的。一方面，人的心智进化总须在社会的文化进化过程中展开，另一方面，社会的文化进化最终体现并落实为人的心智进化。不仅如此，这两方面实质上可以归结为同一个进化过程——我们姑且称之为“心智—文化进化”，或者说，它们是同一个“心智—文化进化”过程的两个不同侧面：心智进化是其微观的一面，文化进化是其宏观的一面。而联系这两个侧面的观念中介，一是作为心智之共同结构的一般性行为规则，二是作为这种一般性行为规则之基础的“共同生活经验”。

按照哈耶克的理解，尽管就一种科学研究的方法论而言，我们总是从个人及其行为互动的角度去解释作为整体的社会现象，但就一种生活的事实性状态而言，任何个人都不可能是相互孤立的“原子”，而在本质上是一种生活在社会群体中的、时时刻刻与其他个人发生交往联系的“社会人”。[1]在这个意义上，每个个人的心智结构都是在与其他人的交往和行为互动中逐渐形成和进化的。更重要的是，不同个人之间之所以能够形成在某种程度上“相似”的共同心智结构（或一般性行为规则），实缘于他们作为“社会人”生活在社会群体之中，与其他人发生交往和行为互动；确切而言，缘于他们在与其他人发生交往和行为互动的过程中，能够经历甚至反复经历一些相似或相同的生活事件[2]

〔1〕参见哈耶克的著名论文“个人主义：真与伪”（Hayek，1949，c.I）。在这篇文章中，哈耶克详尽阐述了他继承自奥地利学派的方法论个人主义的思想，以及这种方法论个人主义与“原子论式”的“伪个人主义”的区别。

〔2〕因为如前所述，这些相似或相同的生活事件反过来能够在这些不同个人的神经系统中留下某种位置相似或相同的“结联”（如上文图示中的“结联”③—⑧—①—⑥等），然后在长期的生活历程中，这些位置相似或相同的“结联”会作为一种前感觉经验积淀下来，形成一种相似或相同的共同心智结构。进而，这些共同心智结构又会在进一步的生活历程中，对这些相关个人的行为产生影响，并促使他们在相同或相似的文化环境和时空情势中做出相同或相似的行为，从而体现出某种行为模式的常规性，这种具有常规性的行为模式实质上就是一般性行为规则。

（比如在上文图示中，事件①—⑩就可看作是这种生活事件），这些相似或相同的生活事件可以理解为他们的一种“共同生活经验”。就此而言，哈耶克关于心智之共同结构以及作为这种共同结构的一般性行为规则的解释，实际上有赖于不同个人之间的“共同生活经验”（这种生活经验的“共同性”与心智结构的“共同性”一样，也应理解为一种不同程度的“相似性”）。也就是说，只有基于“共同生活经验”，不同个人之间才可能形成某种共同的心智结构，进而一般性行为规则才可能获得其内在规定性。在这个意义上，作为心智之共同结构的一般性行为规则实是一种基于“共同生活经验”的规则。

基由以上，我们可以结合哈耶克的社会理论直接提炼出这样一个概念链：“共同生活经验——相似或共同的心智结构——一般性行为规则——共同性的默会知识——行为之互动协调——自生自发社会秩序”。这个概念链可作这样的简括解释：依据“共同生活经验”，我们形成相似或共同的心智结构，进而获致一般性行为规则，同时，依据相关于一般性行为规则的共同且否定的默会知识，我们得以克服“经验无知”，从而达致行为之互动协调，进而维续自生自发之整体社会秩序。这样，哈耶克的心智理论与社会理论便融通为一，“心智”与“社会”这二者之间也便圆合无碍。在这种融通圆合的基础上，“心智与社会的并发进化”或“心智进化与文化进化的并发发展”抑或“心智—文化进化”观念可以得到更好的理解。

经由对哈耶克心智理论及与其社会理论的相互关系的解释，哈耶克的宏观文化进化及其规则选择机制实可体现或最终落实为不同个人的微观心智进化过程。概要而言，文化进化过程中具体生活情势的变化实际上就相当于心智所在周遭环境的变化，在这一变化过程中，人的心智因不断接受新发生事件的刺激，其整体结构或秩序会不断修改和变化（这在宏观层面上

意味着个人行为方式的可能变化)。而体现为一般性行为规则的共同心智结构作为心智之整体结构——这种整体结构具有一种“整体特征”——的一部分，也会或多或少受到影响(因为构成它们的“结联”与其他“结联”之间的相互关系会发生变化)，有时甚至会发生较大的改变(这在宏观层面上意味着个人与规则之间可能会产生“不适”)。在这种情况下，受各自心智结构支配的不同个人的行为互动就可能出现一些“故障”(这种“故障”意味着“失序”)。但即使如此，只要不同个人的心智结构仍能维持不同程度的部分相同或相似(因为准恒定“地图”的影响，那种心智结构在一夜之间发生完全改变的情况是不太可能的)，他们就仍可能慢慢克服这种“故障”，并在各自的整体心智结构中重新形成部分相同或相似的共同结构(这意味着秩序和规则的重构)。这样，在这一过程中，不同个人之间的共同心智结构就获得了修改和更新，这实际上就体现为一般性行为规则系统的修改和更新，只不过这种修改和更新的过程是缓慢的、点滴渐进的。

以上陈述虽然流于简单[1]，但这似已足够表明，人的心智进化与社会的文化进化实质上可以统一起来，我们很难，事实上也没有必要，在这个统一的进化过程中区分出某种独立甚或孤立的心智进化抑或文化进化的过程。正是在这个意义上，哈耶克所理解的心智进化和文化进化可以归结为同一个“心智—文化进化”过程的两个不同方面，其中心智进化是微观的一面，文化进化则是宏观的一面。

另可提及，正是在这一“心智—文化进化”过程中，我们每个人的心智才得以逐渐发展成熟，同时我们也才得以“学

---

[1] 以上陈述还仅限于心智进化的“个体发生”，实际上，心智进化的“种系发生”与文化进化过程中一般性行为规则系统的代际传承更具契合关系，只不过哈耶克本人未就前者作出深入探讨。

会”应对各种具体生活情势，尽管我们可能对我们在应对各种具体生活情势时所遵循的规则无法作出明确的理性解释。但值得强调的是，我们无法对我们的行为规则作出明确的理性解释这一点，在哈耶克看来，并不意味着我们的理性的衰微。相反，我们能在不“知道那个”的情况下“知道如何”应对各种情势，这本身就是理性的表现，或者说，我们的理性就在于我们能够“知道如何”克服无知[1]，同时在不断调适各自的行为互动时，维续一种稳定、和谐而自由的整体社会秩序。这可视作是我们的理性适当运用的范围。与此相对，哈耶克一再强调，我们的理性不在于对社会发展进化过程作出整体的全盘计划和控制，或者说，社会的发展进化不是我们的理性的产物。恰恰相反，我们的理性乃是社会进化的产物，或者说，是“心智—文化进化”的结果。

---

〔1〕就“知”与“无知”的关系而言，哈耶克的这种态度与苏格拉底的“自知无知乃为知”颇为类似。关于此，哈耶克在《自由秩序原理》的第二章“自由文明的创造力”的篇首作了这样的说明：“苏格拉底的格言——‘承认我们无知乃是智慧之始’，对于我们理解和认识社会有着深刻的意义。而其首要条件在于，我们逐渐认识到，人们对于诸多有助于实现其目标的事物处于必然的无知之中。”(Hayek，1960/1978－a，p.22)

第三编

知识论和心智理论视域中的自由、正义与共同体

第 1 章

经济计划与个人自由

作为促使（古典）自由思想在二战后复兴的旗手（李强，1998，第三章第八节），哈耶克就经济计划（economic planning）和个人自由（individual liberty or freedom）展开了多方面讨论。比如在《通往奴役之路》中，他就集体主义经济计划以及西方国家在凯恩斯主义兴起之后实施的“福利国家”政策如何可能走上极权主义道路作出了令人信服的论证。又如在《自由秩序原理》中，他曾专门就自由概念作出过界定，同时还着力解释了“自由文明的创造力”、自由与法治的关系等等。与此相应，西方学者也就哈耶克关于经济计划和个人自由的各种论述作了诸多解释乃至批判。比如不同论者可能分别把哈耶克的自由思想解释为一种功利主义（Dorn，1991；Crowley，1987）、功能主义（Birner，2002）或工具主义（Kley，1994），抑或保守主义（Raeder，1999－a；Gray，1993－b；Hayek，1960/1978－a，“Postscript”）、激进主义（布坎南，1988）等。而 J.W.N. Watkins（1991）、Ronald Hamowy（1991－a；1991－b）、约翰·格雷（Gray，1984/1998）、库卡萨斯（Kukathas，1989）、布里安·李·克劳雷（Crowley，1987）、巴巴拉·罗兰德（Rowland，1987）、安德鲁·甘布尔（Gamble，1996）、João

Carlos Espada （1996）、维克多·范伯格（Vanberg，1991；1999）、本诺伊斯特（Benoist，1999）、Murray Forsyth （1999）等，则分别从各自不同的角度对哈耶克提出了批评甚或批判。然而，在笔者看来，哈耶克作为一个自称致力于对古典自由思想进行“重述”（参见 Hayek，1960/1978－a，“Introd.”）的思想家，他对经济计划尤其是个人自由的大多数探讨和论证实际上并没有超出他的前辈如亚当·斯密、大卫·休谟等，甚至他的被视为引起了自由主义社会理论之“进化论转向”（the evolutionist turn）（参见 Gray，1984/1998，p.135）的文化进化理论也是对苏格兰道德哲学家的直接继承。不过，哈耶克理论体系中真正具有原创性、同时确实具有相当理论说服力的，是他的被视为引起了自由主义社会理论之“认识论转向”（the epistemological turn）（参见 Gray，1984/1998，p.134）的知识观或知识论。正是这种知识论是支持他在把一切形式的集体主义归结为“理性的僭妄”或“致命的自负”的同时，还明确宣称他的论据不是一种价值论上的论辩，而是一种基于“科学研究”的论据的根本所在。就此而言，哈耶克为反对经济计划和主张个人自由提供的知识论论据在相当程度上可看作是使他得以区别于他的自由理论前辈的独特之处，而且也是他为自由思想史作出的最大知识贡献。[1]

鉴于上述原因，在本章我们将主要论述哈耶克为反对经济计划和主张个人自由提供的知识论论据，以及与之紧密相关的规则论论据，至于价值论论据我们只简要提及。此外，我们也不打算涉及其他如对哈耶克的功利主义解释等。值得指出的

---

〔1〕 笔者注意到邓正来也持类似观点，比如在“‘社会正义’的拟人化谬误及其危害：哈耶克正义理论的研究”一文中他说过：“与任何其他自由主义理论相区别——当然这也构成了哈耶克对自由主义理论的最大贡献，哈耶克自由主义理论的核心特征在于它基本上是从知识论的角度出发去捍卫自由社会的……”（邓正来，2003－c，第103页）

是，要较好地理解哈耶克为反对经济计划和主张个人自由提供知识论论据的缘由，我们有必要追溯他的思想发展轨迹，尤其是他在20世纪上半叶的"社会主义计算大论战"中所扮演的角色。

3.1.1 社会主义计算大论战
——哈耶克的"认识论转向"

据哈耶克本人说，他在维也纳的学生时代最初追随过主张渐进实现社会主义的"费边主义"，不过后来在弗利德里希·冯·维尔塞尔，尤其是路德维希·冯·米瑟斯的著作的影响下，他很快放弃了费边主义倾向，转向了由卡尔·门格尔开创的奥地利学派。(Hayek，1994－b；Ebenstein，2001）而后，在从1921年10月开始担任米瑟斯的助手到1935年编辑出版《集体主义经济计划》(Hayek，1935－b/2000）这一时期内，哈耶克不仅经历，而且亲身参与了"社会主义计算大论战"(the socialist calculation debate)。在《集体主义经济计划》一书中，他撰写了"问题的性质和历史"和"论战的现状"两章，这两章和他后来于1940年发表的论文"社会主义计算：竞争性'解决方案'"一起，收集在他1949年出版的《个人主义与经济秩序》一书中，构成了社会主义计算大论战中的经典文献。

据哈耶克介绍，由米瑟斯发动的对以卡尔·马克思为代表的经典社会主义理论的攻击属于社会主义计算大论战的第二阶段。米瑟斯批判社会主义的一个核心命题在于"社会主义不可能"，或按哈耶克的解释，"社会主义使理性计算不可能"（参见 Hayek，1949，pp.145—146）。这是因为，在米瑟斯看来，任何一种理性的经济计算都依赖于"价格机制"的杠杆作用，而社会主义（准确说是集体主义计划论）实行由中央政府统一

指导的计划经济，所有产品要么在中央政府直接安排下统一分配，要么由中央政府制定统一的价格定额限量分配，这实际上取消了价格机制的存在，因而理性计算不再可能。另一方面，社会主义或集体主义计划论取消了被认为导致“浪费”的“市场竞争”，因而其资源配置必定是无效率的。（参见 Hayek，1949，c.VII；VIII；IX），米瑟斯的这种论辩后来受到了以狄金森（H.D.Dickinson）尤其是奥斯卡·兰格（Oskar Lange）为代表的“竞争性社会主义”（competitive socialism）的反击，后者认为，我们可以在保留由中央政府统一定价的制度下，重新引入市场竞争机制，同时中央政府根据市场情况通过计算相应调整价格，以适应市场竞争的需要。狄金森和兰格认为，这种“竞争性社会主义”在价格计算的基础上，通过引入市场竞争可以达致真正的帕累托有效，同时维护“社会正义”，从而可以取代以亚当·斯密为代表的古典自由思想家所构想的自由放任市场。（参见 ibid.）针对狄金森和兰格的这种“竞争性社会主义”，哈耶克在“社会主义计算：竞争性‘解决方案’”一文中作出了详尽回应，并构成了社会主义计算大论战的第三阶段。

哈耶克指出，社会主义计算的问题其实并不在于理论上或逻辑上是否可能，而在于在实践上是否可能实现它自身的目标。用哈耶克的话说，“我们根据一般性考虑加以质疑的并不是计划本身的可能性，而毋宁是计划成功的可能性，亦即人们是否有可能实现计划所旨在达到的那些目的。”（Hayek，1949，p.149；中译本第218页）另一方面，社会主义计算的问题也不在于它的目标的伦理价值是否可欲，而在于实现这种目标的手段是否可欲[1]及是否可能。“人们不仅在理论上而且在

---

〔1〕 据哈耶克介绍，Maurice Dobb 就明确主张为实现社会主义可以不惜牺牲个人自由，这在哈耶克看来显然是一种不可欲的手段。参见 Hayek，1949，p.158。

实践上都有可能把方法问题与目的问题区分开来这一点，对于科学讨论来说实是一件大幸事。……我们经由理性的方式能够论辩的只是这样一个问题：特定的措施是否以及在什么程度上会达致所欲求的结果。……但是需要指出的是，正是由于一个手段问题的产生会与许多截然不同的伦理理想相关，所以人们才希望把价值判断从相关的讨论当中完全切割出去。”（Ibid.，p.130；中译本第190—191页）

排除了理论逻辑上是否可能和伦理价值上是否可欲的争论后，哈耶克进一步指出，“这里的根本问题在于：在一个幅员辽阔的现代社会的复杂情势中，这样一个中央权力机构是否有可能以一种合理的精准程度（亦即以一种等同于或接近于竞争资本主义社会所取得的成就的成功程度）去落实这样一种价值序列中所涵括的各种内容。”（Ibid.，p.131；中译本第191页）这一问题实际上就是哈耶克后来在“经济学与知识”一文中所着重追问的“知识如何获得”的问题，即在一个非常复杂的现代社会中，中央计划机构如何可能获得足够的细节知识以成功进行价格计算和经济预期，从而保证其整体计划顺利实施。而且这一问题甚至被哈耶克看作是“所有社会科学的中心问题”，并进一步表述为：“对存在于不同人心智中的分散知识所做的综合，究竟通过什么样的方式才能够达到这样一种结果——而我们知道，如果人们试图以刻意的方式达成这种结果，那么指导者就惟有在拥有任何个人都决不可能拥有的知识的条件下才可能做到这一点？”（Ibid.，p.54；中译本第78页）

然而要在实践中解决这一“所有社会科学的中心问题”是不可能的。因为如我们在第二编所述，人的心智和理性能力是有限的，它不可能把握像市场和社会这样的复杂现象的所有细节，任何人的心智和理性对这种细节或所有“分立的个人知识”都处于不可避免的“经验无知”之中。就此而言，所有沉

迷于社会主义计算的计划论者都在理论逻辑上假定了一个全知全能的心智或理性（不管是单个人的，还是集体的），并设定这种全知全能的心智或理性能够把握由所有细节知识构成的“完备知识”。在哈耶克看来，以狄金森和兰格为代表的“竞争性社会主义”理论就犯了这样的错误：“看来狄金森和兰格这两位论者似乎在不知不觉之中又重新捡起了人们早期所信奉的中央集权管理制度要比竞争制度更优越的那些观点，而且还想用这样一种希望来宽慰自己，即这个‘集体主义经济的全知全能机构’至少能够掌握与个体企业家一样多的知识或信息，进而还能够做出即使不优于至少也相当于企业家现有水平的决策。”（Hayek，1949，pp.201—202；中译本第291页）正因为集体主义经济的这种“全知全能机构”是不存在的，“那种认为所有这种知识都可以自动地为中央权力机构所掌握的假定，在我看来根本就不得要领”。（Ibid.，p.202；中译本第291页）

这样，在社会主义计算大论战中，发生在以狄金森和兰格为代表的“竞争性社会主义”理论和哈耶克之间的第三阶段论战，在论据的性质上与第二阶段相比发生了明显转变。在米瑟斯对经典社会主义理论的挑战中，米瑟斯主要是就理论逻辑立论的，即在缺失价格和竞争机制的情况下，社会主义计算在逻辑上是不可能的，计划经济必然是帕累托无效的。而在哈耶克对狄金森和兰格的回应中，实际上承认了社会主义计算在理论逻辑上是可能的，但这种计算在经验实践的层面上却是不可能的。因为任何中央计划机构都不可能获得足够的细节知识以成功进行经济计算，进而顺利实施有效的经济计划。这正是一种知识论论据。在这个意义上，如约翰·格雷所说，哈耶克的知识论为当代自由思想史带来了一种“认识论转向”。

3.1.2 社会主义计算及完备知识之不可能

——反对计划的知识论和心智理论依据

我们可通过一种更为直观的方式进一步明确哈耶克的上述知识论论据。为此我们可先提及如下两点：

一、在“经济学与知识”这篇著名论文中，哈耶克对一般均衡理论提出了批评。在他看来，一般均衡观念关于产品同质而无差异以及买卖双方信息完全且对称的假设实际上预设了一种“完备知识”和一种“纯粹选择逻辑”（the pure logic of choice），按照这种完备知识和纯粹选择逻辑，被设定为只能接受而不能影响价格的各厂商能够完全预期各方的可能行为。但哈耶克质疑的是完备知识如何可能在现实中获得，以及纯粹选择逻辑本身如何规定。[1]

二、哈耶克对一般均衡观念的完备知识和纯粹选择逻辑的假定的质疑也适用于批判主张社会主义计算的计划论者。[2]不仅如此，在哈耶克看来，任何一种主张中央计划的集体主义经济理论实际上都假定了这种完备知识和纯粹选择逻辑。因为按照这种假定，中央计划机构能够了解市场和社会运作中的一切细节，能够把握所有分立的个人知识，并且还能通过纯粹选择逻辑准确预期参与市场交易的各方或各个个人如何行为，进而可以通过某种计算制定相应的价格，或统一分配各种资源等等。

---

〔1〕就质疑纯粹选择逻辑这一点而言，哈耶克实际上走上了批判他的老师米瑟斯的道路。因为米瑟斯也希望通过一种“人类行为学”（praxeology）寻找到这种意义上的纯粹选择逻辑，以预期参与市场交易的各个个人的可能行为。

〔2〕以狄金森和兰格为代表的“竞争性社会主义”实际上就是从一般均衡理论发展来的，后者对各厂商只能接受而不能影响价格的假定正是“竞争性社会主义”理论主张中央政府统一制定价格的原型，参见 Steele，1993，c.V。

具体而言，按照计划论者的逻辑，社会主义计算（准确说是集体主义经济计算）可能通过如下方式加以解决：

首先计划论者可能假定，决定任何个人（或交易方）y的行为的可能因素或变量有n个，即x_1、x_2、x_3、…x_n（按照哈耶克的解释，这些变量包括可能影响个人行为的任何因素，如产品的种类、质量和数量、设备、天气、个人偏好、性格甚至情绪等）；然后假定，存在某种“纯粹选择逻辑I”，且可用函数f表示；进而，根据这种“纯粹选择逻辑I”或f函数关系，只要我们能获得某个个人y的所有关于特定时空情势的分立知识，即能确定变量x_1、x_2、x_3、…x_n的所有具体值，那么我们就能通过一个方程式计算出该个人的具体行为模式，这个方程式可以表述为：

$$y = f(x_1, x_2, x_3, \dots x_n)$$

〔注：为了后文表述方便，我们姑且称这个方程式为“个人行为方程”，其中变量组（x_1，x_2，x_3，…x_n）称作“个人行为变量组”〕

然后计划论者假定，参与某一市场交易或社会运作的不同个人（或交易方）有m个，且其可能行为模式可以表述为变量组y_1、y_2、y_3、…y_m，那么这m个个人的具体行为模式就可以通过如下方程式组得到确定：

$$y_1 = f(x_1^1, x_2^1, x_3^1, \dots x_n^1)$$
$$y_2 = f(x_1^2, x_2^2, x_3^2, \dots x_n^2)$$
$$y_3 = f(x_1^3, x_2^3, x_3^3, \dots x_n^3)$$
$$\dots$$

$$y_m = f(x_1^m, x_2^m, x_3^m, \ldots x_n^m)$$

〔注：为了后文表述方便，我们姑且称这组方程式为"个人行为方程组"，其中

变量矩阵 $\begin{bmatrix} x_1^1, & x_2^1, & x_3^1, & \ldots x_n^1 \\ x_1^2, & x_2^2, & x_3^2, & \ldots x_n^2 \\ x_1^3, & x_2^3, & x_3^3, & \ldots x_n^3 \\ & & \ldots & \\ x_1^m, & x_2^m, & x_3^m, & \ldots x_n^m \end{bmatrix}$ 称作"个人行为变量矩阵"〕

进而计划论者可能假定，存在某种"纯粹选择逻辑 II"，且可用函数 F 表示，那么根据这种"纯粹选择逻辑 II"或 F 函数关系，在确知参与市场或社会交易的所有个人的具体行为模式，即变量组 y_1、y_2、y_3、$\ldots y_m$ 的具体值后，我们就可进一步确知中央计划机构应当作出何种具体决定，如确定市场价格或统一分配市场资源等，这可通过如下方程式计算得知：

$$Z = F(y_1, y_2, y_3, \ldots y_m)$$

〔注：为了后文表述方便，我们姑且称这个方程式为"中央计划方程"，其中变量组（y_1，y_2，y_3，$\ldots y_m$）称作"中央计划变量组"〕

我们看到，一如哈耶克所承认的，计划论者所构想的集体主义经济计算的确在理论逻辑上是可能的。按照这种理论逻辑，只要我们能确定上述个人行为变量矩阵中从 x_1^1 到 x_n^m 这（$n \times m$）个变量的具体值，同时如果我们能确定"纯粹选择逻

辑 I”或函数 f 的话，那么我们就可求解出中央计划变量组（y_1，y_2，y_3，...y_m）的具体值，进而如果我们能确定“纯粹选择逻辑 II”或函数 F 的话，那么我们最终就可求解出中央计划方程中的 Z 值。[1]

关于计划论者的上述理论逻辑，哈耶克可能承认，如果个人行为变量矩阵中的 n 和 m 值都足够小的话，也就是说，如果我们处在一个规模非常小的社会群体中的话，那么我们的确可能在某种近似程度上确定变量 x_1^1 到 x_n^m 的具体值，从而可能[2]近似确定“纯粹选择逻辑 I”和“纯粹选择逻辑 II”或函数 f 和 F，进而可能求解出中央计划变量组（y_1，y_2，y_3，...y_m）和 Z 的值。正是在这个意义上哈耶克承认，如果 n 和 m 的值足够小，或者说社会规模足够小的话，集体主义经济计算在近似程度上是可能的，进而小规模的中央计划经济也是近似可能的。

但如果市场或社会规模相对比较大（市场或社会规模越大，意味着市场或社会秩序越复杂），情况会如何呢？比如在一个 1,000,000 人口的市场社会中（m = 1,000,000，这相对我们今天的社会已经规模非常小了），假设影响和决定个人行为的变量有 50 个（n = 50）的话，那么这意味着中央计划机构需要掌握（50 × 1,000,000 = 50,000,000）个变量的值，同时还要据以确定函数 f 和 F，才有可能最终得到 Z 的值。在哈耶克看来，这在实践操作的层面上是不可能的。主要因为：(1) 要求解一个具有 50,000,000 个变量的个人行为方程组和一个具有 1,000,000 个变量的中央计划方程，这在数学上就不是一件容易的事情，可能等你的数学方程求解出来后，你求解的 Z 值就

〔1〕关于计划论者的这种逻辑，也可参见 Hayek，1949，c.II，c.VII，c.VIII，c.IX 的具体论辩。

〔2〕之所以使用“从而可能”这种表述，是因为函数 f 和 F 可能与 n 和 m 的值相关，也就是说，n 和 m 值越大，即个人行为变量越多，函数 f 和 F 也可能发生相应改变。

已经过时了（凭借今天的计算机技术，求解这些方程可能不再困难，但要在哈耶克所处的20世纪20、30年代想像这件事情似不太容易）；（2）重要的还不在于数学上的技术问题，而在于，这50,000,000个变量都是相关于1,000,000个个人的特定时空情势的，中央计划机构要获得所有这些数据或所有分立的个人知识实在不可想像（因为这需要中央计划机构随时了解1,000,000个个人的特定时空情势）；（3）更重要的是，任何一个市场或社会都处在"时间"之中，任何一种经济理论都需要考虑时间因素，同理，上述50,000,000个个人行为变量也处在时间之中，它们都会随时间不断变化，这更使得中央计划机构要获得这些变量的"值"根本就不可能；（4）按照哈耶克继承自马赫的关系观念，个人行为变量矩阵中的所有变量相互之间都或多或少存在某种直接或间接的关系或关联，它们共同构成了一个有机的整体，它们在时间中的变化也不是相互孤立的，而是相互关联的，这种相互关联进一步使得中央计划机构要获得这些变量的精确"值"成为不可能；（5）最后，哈耶克认为，一般均衡理论以及计划论者所赖以为基础的所谓纯粹选择逻辑（不管是I还是II），或函数f和F，实际上都是纯粹的理论虚构，它们根本就不存在。

基于以上可以认为，在规模庞大的现代社会中（这种现代社会的人口动辄以千万甚至亿计），任何形式的中央计划或集体主义经济计算都是不可能或不可能成功的。这不仅是因为所谓纯粹选择逻辑不存在，而且更因为，在大规模的现代社会中，任何中央计划机构要在经验实践的层面上获得由所有分立的个人知识〔即个人行为变量矩阵中从x_1^1到x_n^m这（n×m）个变量的精确"值"〕构成的"完备知识"〔即个人行为变量矩阵中从x_1^1到x_n^m这（n×m）个变量的精确"值"的总和或整体〕都是不可能的，抑或这种"完备知识"从来就不可能以一种整体形式存在于一个单一的心智之中，或为单个个人或中央

计划机构所掌握，甚或这种“完备知识”根本就不存在。相反，真正决定市场和社会运作过程的知识都是分立的，都是以分立的个人知识存在的，为处在特定时空情势之中的具体个人所掌握（比如个人行为变量矩阵中从 x_1^1 到 x_n^1 这 n 个变量就是由个人 y_1 所掌握的，而从 x_1^2 到 x_n^2 这 n 个变量则由个人 y_2 所掌握，等等），这正是哈耶克在“经济学与知识”一文中所明确达致的“知识分工”结论的根本所在。另一方面，相对于这种“知识分工”或分立的个人知识而言，任何个人，包括中央计划机构，对整个市场或社会运作的绝大部分具体情势，都处在不可避免的“经验无知”之中（即在经验实践的层面上不可能从整体上把握个人行为变量矩阵中从 x_1^1 到 x_n^m 这 $n \times m$ 个变量的精确“值”）。

这样哈耶克实际上使我们进一步明确了个人知识的分立特性以及相应于“知识分工”或分立的个人知识的“经验无知”的微观性质，同时他也证明了基于“完备知识”假设的集体主义经济计算乃至整个计划经济体系在经验实践层面上的不可能，准确地说是不可能成功。不仅如此，哈耶克还强调，集体主义经济计算乃至整个计划经济体系所遇到的这一切困难，最终根源于人的心智的局限性，这种局限性不仅是计划论者，而且是我们任何人无法逾越的终极障碍：“的确（甚至要比计划本身的情形还确定），我们在上文中提出的所有棘手难题都‘只’是因为人之心智存有缺陷这个事实所造成的。需要指出的是，尽管这个事实的存在会使那种认为这些建议在任何意义上都是绝对‘不可能’的说法变得不合道理，但是确凿不争的是：第一，阻碍人们实现他们所欲求的目的的那些非常严重的障碍的确存在；第二，人们似乎也没有任何办法克服那些障碍”。（Hayek，1949，p.176；中译本第 255 页）

另一方面，哈耶克一再声明，他对集体主义经济计算乃至

整个计划经济体系的批判，并不是价值论意义上的，相反他多次公开承认，他与计划论者在价值目标上是完全一致的，即都旨在追求人与人之间的自由、平等和正义。只不过在他看来，计划论者所构想的实现这些价值目标的手段或方式却是成问题的，甚至还适得其反，计划论者所构想的手段或方式恰恰使实现这些价值目标变得不再可能。在这一点上，计划论者尽管旨在实现的目标在伦理价值上是可欲的，但因为他们对人的心智或理性能力的局限性以及相应知识局限的忽视，导致他们试图通过全面控制市场和社会秩序的运作过程来实现这种目标，这自然是不可能成功的。

归结以上论述可以认为，哈耶克为我们提呈了反对任何形式的集体主义经济计划的一种知识论论据，这种论据最终基于他的心智理论。更重要的是，使他与他的自由理论前辈相区别的是，哈耶克为我们提呈的这种知识论和心智理论论据是与价值论论据无涉的，或者说它并不依赖于价值论论据，如人的尊严与权利等。在这个意义上，哈耶克认为，他的知识论和心智理论论据是一种基于“科学研究”的论据，而集体主义经济计划是一种缺乏科学基础的“事实性错误”（factual error）。另值得提及，这种知识论和心智理论论据也是为哈耶克所终身坚持的论据，因而是他的“终身论据”。比如，在1988年出版的最后一部专著《致命的自负》的导言“社会主义是否是一种错误?”一文中，他就这种论据作了如是总结性陈词：

> 我的论据的主要之点在于，发生在那些拥护竞争性市场所引致的自发扩展之人类秩序的人，和那些要求通过基于对现有资源施以集体掌控的中央权力机构对人类互动加以刻意安排的人之间的冲突，要归因于后者所犯的一个关于如下问题的事实性错误：关于这些资源的知识究竟是如何，以及如何才能得以产生和被利用。作为一个相关事实

的问题，这种冲突必须通过科学研究才能得到解决。这种研究表明，经由遵从潜藏于竞争性市场秩序之中的自发产生的道德传统（这种传统与大多数社会主义者所信奉的理性准则或规范并不相合），我们创造并贮存了大量的知识和财富，这些知识和财富比中央计划经济——其支持者宣称是严格按照“理性”加以计划的——所能获得或利用的知识和财富要多得多。因而社会主义的目标和方案事实上是不可能实现或执行的；再者，它们恰恰在逻辑上也是不可能的。(Hayek，1988/1990，p.6)

3.1.3 通往贫穷和奴役之路

——反对计划的价值论论据[1]

实际上，除知识论论据外，哈耶克也对集体主义经济计划展开了深入的价值论意义上的批判，而且他的价值论论据与知识论论据是紧密相关的，甚至在某种程度上还以后者为基础。确切而言，哈耶克为反对计划所提供的价值论论据主要在于：集体主义经济计划必然导致“贫穷”和“奴役”，同时会摧毁社会道德的伦理基础——“个人责任”，进而扭曲整个社会的道德心理人格。鉴于这种价值论论据已经广为人们论及，我们

〔1〕这里所指的“价值论论据”可以这样理解，即集体主义经济计划可能甚至必然危害甚或摧毁我们一般视之为“好”或“善”的某种或某些价值。当然，这种意义上的价值并不仅限于道德价值，也包括非道德价值，如社会的繁荣与进步等。相比于这种价值论论据，哈耶克为反对计划（以及主张个人自由）所提供的知识论论据，与人们一般视之为“好”或“善”的道德和非道德价值无关，相反，它只告诉我们，集体主义经济计划因为人的心智和理性能力有限，必然摆脱不了知识局限，因为这种知识局限，它“事实上”无法实现它的目标。

在下文只简要提及，不拟详述。

与米瑟斯一样，哈耶克认为，因为集体主义经济计划在知识上的必然局限，它对市场和社会资源的配置或分配是无效率的，这种无效率会导致社会再生产能力的低下，而社会再产生能力低下的直接后果就是——贫穷。[1]正是在这个意义上，哈耶克在社会主义计算大论战中强调，社会主义计算无法排除对贫穷和饥饿问题的讨论，因为“我们有较多的东西可以消费还是只有较少的东西可以消费，我们应当保持我们的生活水平还是应当提高我们的生活水平，我们是否会重新陷入始终处于饥饿边缘的野蛮状况之中——对所有这些问题的回答，在很大程度上都将取决于我们以何种方式使用我们的资源”。（Hayek，1949，p.159；中译本第232页）

不仅如此，“即使撇开社会主义制度在多大程度上能够避免中央权力机构全面指导经济活动这个问题与经济效率之间的关系不论，社会主义制度在多大程度上能够避免中央权力机构全面指导经济活动这个问题仍有着极为重要的意义，因为它对于社会主义制度究竟能够在多大程度上维续个人自由和政治自由这个问题来说乃是至关紧要的。”（Hayek，1949，p.203；中译本第293页）确切而言，在哈耶克看来，集体主义经济计划所导致的并不仅仅是资源配置的无效率和社会的普遍贫困，而且更重要的是，它必然导致政治上的奴役，是一条“通往奴役之路”。就此哈耶克在他的名著《通往奴役之路》中作了详尽论述。不过我们在这里不拟一一罗列他的具体论点，而只指出，哈耶克关于集体主义经济计划必然导致奴役的论断实际上

[1] 有必要指出，集体主义经济计划导致贫穷这种因果关系所反映的只是一种充分条件，而非必要条件，或者说，集体主义经济计划只是贫穷的充分条件，而非必要条件。因为，尽管集体主义经济计划足以并必然导致贫穷，但导致贫穷的却不仅仅是集体主义经济计划，其他如自然灾害、自然资源的贫乏等，都有可能导致贫穷。

基于他的知识论。具体而言，我们可以结合前文所述“个人行为方程组”和“中央计划方程”将其可能逻辑解释如下：

既然导致中央计划不能成功运作的根本原因在于它的知识局限，而这种知识局限最直接的表现就是个人行为变量矩阵中的变量太多，那么要使经济计划成功运作的话，中央计划机构看来所能采取的惟一途径就在于减少个人行为变量矩阵中的变量数目。这又有三途，即要么减少变量矩阵中的 n 值，要么减少 m 值，要么同时减少 n 和 m 值。但减少 m 值实际上意味着减少人口，这只有通过屠杀等手段才能实现，显然减少 m 值不是一个合适的途径，且有悖于集体主义经济计划自身的价值目标。实际上，在一定时期内计划论者只能视 m 值即人口数是给定的或既定的。这样，减少个人行为变量矩阵中的变量数目实际上只剩下一途，即减少 n 值，亦即减少个人行为变量组中的变量数目。如前所述，在哈耶克看来，这种个人行为变量包括可能影响个人行为的任何因素，如产品的种类、质量和数量、设备、天气、个人偏好、性格甚至情绪等。那么计划论者如何才能减少这些变量呢？要回答这一问题，我们可进一步把个人行为变量区分为两类，即“客观行为变量”和“主观行为变量”。其中客观行为变量指所有不以参与市场交易和社会运作的行为者个人的主观意志为转移的变量，如当下市场中的产品种类、质量和数量、设备以及气候、天气等。主观行为变量指所有以行为者个人的主观意志为转移的变量，如个人偏好、性格和情绪等。依据这种区分我们不难理解，客观行为变量实际上也不是中央计划机构所能任意减少的，因为其中有些变量，如产品种类、质量和数量以及设备等，与 m 值即人口数一样，在一定时期内是给定的，而像气候、天气这种变量属于自然世界，中央计划机构的能力无法企及。于是最终我们看到，真正能够为中央计划机构控制的是个人行为变量组中的主观行为变量。

既然中央计划机构真正能够控制或减少的只是个人行为变

量组中的主观行为变量，那么对于计划论者来说，这种主观行为变量究竟减少到何种程度较为合适呢？显然，数理的逻辑告诉我们，这种主观行为变量最好减少为0，因为只有这样个人行为方程组才最易求解（设定n值和客观行为变量不变），进而中央计划方程也才最易求解。但个人主观行为变量数值为0意味着什么呢？这意味着，影响个人行为的所有主观因素，如个人偏好、性格特征、即时情绪等，都不存在，而这样的个人实际上就是一种没有差异的同质原子，亦即所谓"原子式个人"[1]。

按照上文的逻辑推论，计划论者要成功实施集体主义经济计划所真正能够依凭的手段或方式只有一途，即把参与市场交易和社会运作的所有个人都改造成无差异的、同质的"原子式个人"，亦即哈耶克所批判的"制造新人"。因为只有这样，个人行为变量组和变量矩阵中的变量才会减至尽可能少，中央计划机构的知识局限才会减至尽可能低，个人行为方程组和中央计划方程才最易求解，整个集体主义经济计划才最有可能成功。[2]然而，依靠什么或通过何种方式才能"制造新人"或使人们变成"原子式个人"呢？这可能有如下两途：

第一，通过道德教化甚至"灌输"，使人们主动从内心里放弃自己的主观价值偏好，压制自己本有的个性人格，进而作为一颗"螺丝钉"融入中央计划机构的整体经济计划之中。在这一方面，计划论者很有可能通过大规模的道德宣传和造势来影响群众，比如他们会全面控制媒体，制造道德榜样，抓住一切可能的教育机会进行道德"灌输"，强调人们要有献身精

[1] 这样看来，计划论者实是"原子式个人"的实质支持者。也可参见第三编第三章（3.3.10）的相关讨论。

[2] 即使按照这种推论逻辑，中央计划机构实际上仍存在知识局限。因为个人行为变量组中仍存在客观行为变量，这些客观行为变量反映在个人行为变量矩阵中仍会是一个非常庞大的数目，加之所有这些变量都是相关个人所处特定时空情势的，这使得中央计划机构仍无法在经验实践的层面上获得一种整体意义上的"完备知识"。

神，要服从且忠诚，要排除一切外来思想“毒素”，主动跟一切不利于集体主义经济计划的事物作斗争，等等；

第二，可以想像，即使计划论者的道德宣传和“灌输”进行得再成功，都难以彻底消灭所有社会成员的个体差异，总会有个别人“心术不正”，不善服从，甚至“肆意颠覆”，碰到这种道德教育无效的“坏分子”怎么办呢？那就只有通过“强制”(coercion)[1]加以纠正，首先可能通过进一步的道德强制，或道德强制与人身强制“双管齐下”，如果还不奏效的话，那最终就只有进行肉体消灭了。

无论如何，只要个体人的主观差异成为实施集体主义经济计划的障碍或阻碍时，控制着武力的中央计划机构就会通过一切可能的方式，不论是道德“灌输”还是直接的人身“强制”，消灭这些个体差异，使所有人都作为同质的原子式“螺丝钉”并入一个统一的齐整划一的“组织秩序”之中。在这一组织秩序之中，中央计划机构的即时性“命令”将成为维持和运作整体社会秩序的惟一原则，而集体主义经济计划将反过来成为控制一切社会资源，包括一切人力资源的惟一目标指向[2]。这样的组织秩序，或者说被组织起来的集体主义社会，就像一个斯巴达式的庞大“兵营”，人们在其中的生活“就像兵营中的生活，其间的每一个细节都受到了严密的管制”（Hayek，1949，p.158；中译本第230页）。或如哈耶克引述托洛茨基（Trotsky）的话所说：

> 在一个国家为惟一雇主的国度，反抗意味着慢慢地饥饿至死。那个不工作不得食的旧原则，现已为一新的原则所

[1] 哈耶克理解的“强制”是一种直接或间接的人与人之间的强制，它反映的是人与人之间，而非人与物之间的关系。参见 Hayek，1960/1978－a，C.I & IX。

[2] 集体主义经济计划本来只是实现计划论者的伦理价值目标（如为人民谋福利或为了“最大多数人的最大幸福”等）的手段和方式，但实际上它最终将取代这些伦理价值目标而成为目标本身。

替代，即不服从不得食。（Hayek，1960/1978－a，p.137；中译本上册，第169页）

尽管计划论者最初甚至一直所抱负的价值目标，如为人民谋福利或为了“最大多数人的最大幸福”[1]等，在伦理道德上是可欲的，但因为他们实现这一目标的手段和方式——集体主义经济计划——在知识上的不可逾越的必然局限，致使他们最终走上与他们的伦理价值目标背道相驰的道路——“强制”和“奴役”，而这是一条不折不扣的“通往奴役之路”。就此而言，尽管人们一般认为经济自由“好像”与政治自由没有直接关联，甚至有人认为为了政治自由可以适当牺牲经济自由，但在哈耶克看来，经济自由以及基于经济自由的自由市场（在集体主义经济计划中，“市场”本身实际上被消灭了），实是人们的政治自由的基础甚至前提，没有经济自由就没有政治自由。

集体主义经济计划除了必然导致贫穷和奴役之外，在哈耶克看来，也必然摧毁社会道德的伦理基础——个人责任。因为在一个被充分组织起来的、以中央计划机构的即时性命令为维续秩序之惟一原则的社会中，人们的一切社会活动实际上都依附于组织命令，以所谓社会整体目标为目的。在这样的社会活动中，个人的主观意志是不存在的，人们的一切社会行为都是被动的，而这种被动的社会行为谈不上个人责任，因为个人责任必须以个人的主观意志为前提。[2]

---

[1] 这里提及“最大多数人的最大幸福”这一功利主义经典原则是因为，在哈耶克看来，功利主义和集体主义计划论一样，都属于所谓“建构论的唯理主义”阵营。

[2] 关于集体主义经济计划必然摧毁个人责任的详细论辩，请参见Hayek，1944/1994－a。另有必要提及：集体主义经济计划即使再严密看来也无法完全消灭私人生活和私人行为，在这种私人生活和私人行为（而不是社会生活或社会行为）中，个人责任或多或少是存在的。不过可以推知，在一种极端的集体主义经济计划中，中央计划机构留给个人的私人空间是非常少的，因而个人责任的空间也非常少。

除个人责任的缺失外，哈耶克还认为，在实行集体主义经济计划的社会里，真理也将终结。因为中央计划机构为了消灭人们的主观意志和主观差异，会实行严格的书报检查制度，所有宣传媒体都用于对人们进行道德教化和“灌输”，不会允许人们进行独立的思考和讨论，在这种社会里，满足中央计划机构之即时性需要的宣传和教条最终将取代真理的位置。此外，这种社会必定是“最坏者当政”，与之相伴随的则是谄媚流行，良善遭殃。（详见 Hayek，1944/1994－a，c.X）在哈耶克看来，集体主义经济计划长期实施最终导致的恶果在于，它将扭曲整个社会的道德心理人格。这也是他的《通往奴役之路》的一个主要结论：“广泛的政府控制所产生的最重要变化是一种心理的变化，是人们品性的改变。”（Hayek，1944/1994－a，pref.1956，p.xxxix）

最后，让我们引述哈耶克的如下一段文字来结束本小节的讨论：

> 就道德方面言，社会主义只可能摧毁一切道德、个人自由和个人责任的基础。就政治方面言，它迟早会导致极权政府。就物质方面言，它会极大阻碍财富的生产，即使实际上不会引致贫困。（Hayek，1978－c，p.304）

3.1.4 知识在社会中的利用
——个人自由的知识论论据

通过以上论述我们可得出一个基本结论：集体主义经济计划在知识论上是不可行的，在价值论上则是不可欲的。正因为此，哈耶克在对计划论者进行毫不妥协的批判的同时，走上了

维护个人自由的道路。与批判集体主义经济计划相类似，他维护个人自由的首要论据也不是价值论的，而是知识论的。具体而言，在哈耶克看来：

第一，"我们必须运用的有关各种情势的知识，从来就不是以一种集中的且整合的形式存在的，而仅仅是作为所有彼此独立的个人所掌握的不完全的而且还常常是相互矛盾的分散知识而存在的。"（Hayek，1949，p.77；中译本第 117 页）也就是说，知识就其性质和存在形式而言是分散或分立的，它们总存在于处于特定时空情势之中的具体个人的心智之中，为各个不同个人所拥有，因此它们不可能被统合进一个单一的心智之中，或为单一的中央计划机构所掌握。至于计划论者所指的"完备知识"不过仅是一种理论逻辑意义上的假设甚或虚构，它在现实的市场和社会秩序中是不存在的。

第二，集体主义经济计划之所以不能成功，是因为它不仅在理论逻辑上依赖于一种假设或虚构的"完备知识"，而且在实践上试图通过命令把原本自生自发的社会秩序改造成组织秩序，同时企图把原本不可能统合进单一心智的分立的个人知识统合进单一的中央计划机构，这是一种不折不扣的"理性的僭妄"。

第三，"社会经济问题就不只是一个如何配置'给定'资源的问题，……社会经济问题毋宁是这样一个问题，即人们如何才能够确使那些为每个社会成员所知道的资源得到最佳使用的问题，也就是如何才能够以最优的方式把那些资源用以实现各种惟有这些个人才知道其相对重要性的目的的问题。简而言之，它实际上就是一个如何运用知识——亦即那种在整体上对于任何个人来说都不是给定的知识——的问题。"（Ibid.，pp.77—78；中译本第 117—118 页）或者，"把这种知识——亦即人们制定计划时赖以为基础的那种知识——传递给计划制定者的各种方式，对于任何解释经济过程的理论来说，都是一

个至关重要的问题；再者，究竟什么方式才是运用最初由个人分散掌握的那种知识的最佳方式的问题，至少在一定程度上讲，也是经济政策——或者是设计一个有效的经济制度——方面的主要问题之一。”（Ibid.，pp.78—79；中译本第118—119页）在这里哈耶克告诉我们，任何一种经济制度究竟是否能够成功，都取决于它在多大程度上能够有效利用分散于市场各个角落的、为各个个人所分立掌握的个人知识。一种经济制度利用的个人知识越多，那么它就越有效率，越可能成功；反之则越没有效率，越不可能成功。在这个意义上也可说，集体主义经济计划之所以不能成功，就在于它不能有效利用分立的个人知识，甚至还使这种分立的个人知识变得不可能，因为如前所述，分立的个人知识以个人的主观意志和个体差异为前提，而它恰恰试图消灭这种主观意志和个体差异。

第四，既然一种经济制度能否成功取决于它有效利用分立的个人知识的程度，那么据此可知，一种好的经济制度必定是这样一种制度：在这种制度下，所有个人都“应当享有一种充分使用他自己的知识和技艺的自由，亦即我们必须允许他按照他对自己所知道的和所关心的特定事物的关注去行事”（Hayek，1949，p.14；中译本第20页）。这种制度当然也允许个人拥有自己的主观意志和价值观念，允许个人自由追求自己的价值偏好，允许个人在追求自己价值偏好的同时勇敢地为自己的行为承担责任，允许个人与个人之间自愿地交往和交易等。此外，这种制度也允许人们相互之间自由地公平地展开竞争，同时它也允许价格机制存在并不受约束地发挥作用，尤其，在这种制度中价格机制还被看作是一种“便于人们交流信息的机制”，或一架“记录变化的机器”，抑或一个“远程通信系统”，等等。总之，这样的经济制度必定是一个个人拥有自由的经济制度，且只有在一个个人拥有充分自由的经济制度之中，分立的个人知识才能得到充分利用，进而这种制度才是有

效率的。

这样哈耶克实际上为个人自由提供了一种知识论意义上的论据：一种好的经济和社会制度要求尽可能充分地利用分立的个人知识，而要充分利用分立的个人知识，我们必须给予个人以自由；反过来，惟有个人拥有自由，分立的个人知识才能得到充分利用，进而相应经济和社会制度才得以尽可能有效地运作。关于这种知识论论据，我们还有必要提及如下三点：

一、与反对计划的知识论论据是他的"终身论据"一样，哈耶克为个人自由提供的知识论论据也是他的"终身论据"。实际上，哈耶克在他的自由理论体系中主要是从知识论的角度为个人自由提供论证的，甚至他还有意识地回避使用价值论论据[1]，这也是支持他敢于宣称自己的论据是基于"科学研究"的论据的理由所在。

二、我们可能会认为，哈耶克为个人自由提供的知识论论据所论证的似乎主要是"经济自由"，而不是"政治自由"，或者说哈耶克所理解的"个人自由"似乎主要限于经济方面，而不是政治方面。至少就哈耶克的理论体系而言，这种理解对哈耶克是不太适当的。因为一方面如前所述，按照哈耶克的理解，经济自由与政治自由决不可截然二分，甚至在某种意义上经济自由比政治自由更为根本，没有经济自由就没有政治自

[1] 比如，哈耶克一直不太愿意，或一直在回避从"权利"的角度来讨论个人自由的问题。当然，他对"权利"的回避与他对"自由"概念的理解以及对"社会契约论"的质疑有着某种内在关系，但在笔者看来，他作这种回避主要还是想有意识地与他的自由理论前辈相区分，因为在他的前辈们那里，价值论的论据已经或正在遭受来自各方面，当然主要是来自集体主义计划论者的质疑甚或攻击。尤其，在他看来，关于个人自由的价值论讨论正陷入一种难以自拔的"语言混淆"之中（关于这种"语言混淆"，可参见 Hayek，1978－c，c.VI；Hayek，1988/1990，c.VII），这也促使他有意识地回避对个人自由的价值论讨论。

由。[1]另一方面更重要的是，哈耶克所理解的“个人自由”严格说来既不是一般而言的“经济自由”，也不是一般而言的“政治自由”，而是一种他所特指的“原始意义上的自由”。这种“原始意义上的自由”主要意指“行为或行动的自由”，且总指涉人与人之间的某种关系，它的对立面是人对他人的“强制”。这种原始意义上的个人自由既与人们一般理解的政治自由、经济自由、集体自由、主体自由或内在自由等有或多或少的关联，但又与它们相区别，在某种意义上可以说，这种作为“行为或行动自由”的原始意义上的个人自由是其他自由的前提或根本所在。[2]在这个意义上，哈耶克尽管作为一名职业经济学家首先是以经济学的言述为个人自由立论的，但他所理解个人自由既不局限于经济自由，也不局限于政治自由，而是超越于这二者的。[3]

三、按照有些论者的理解，我们似乎还可对哈耶克为个人自由提供的知识论论据引申出一种“功能主义”（Birner，2002）或“工具主义”（Kley，1994）的解释。所谓功能主义解释在于，哈耶克为个人自由提供的知识论论据所能证明的似乎只是，个人自由具有一种“功能”，即能使自由经济制度尽可能充分利用分散于市场各个角落的分立的个人知识。所谓工具主义解释在于，在哈耶克的上述论式中，个人自由被当成了一

---

〔1〕关于经济自由的这种根本地位，哈耶克曾在1961年发表的题为“自由企业中的道德因素”的演讲中作过如是陈述：“经济自由是其他所有自由的不可或缺的条件，而自由企业既是个人自由的条件，也是个人自由的结果。”（Hayek，1967/1978－b，p.229）

〔2〕关于哈耶克对个人自由的理解，详见 Hayek，1960/1978－a，c.I。

〔3〕如果仅就经济自由和政治自由这二者而言，经济自由似乎更加接近哈耶克所理解的作为“行动自由”的个人自由。因为经济自由主要指人们参与或从事经济活动的自由，它具有更多“行动自由”的含义，而政治自由尽管也可解释为人们参与或从事政治活动的自由，但按照我们一般的理解，它实际上主要是指人们的政治权利，而相对较少“行动自由”的含义。

种“工具”，即一种用来充分利用分立的个人知识，以促进相应经济和社会制度尽可能有效运作的工具。对哈耶克的这两种解释——无论被称为功能主义还是工具主义——在很大程度上是彼此相近的，它们的共同解释论式实际上是一种更深层次的结果论或后果论论辩。也就是说，按照这两种解释的逻辑，在哈耶克为个人自由提供的知识论论据中，个人自由本身不是“目的”，而是一种实现其他目的如效率、进步、繁荣等的“手段”，这种“手段”被认为能导致效率、进步、繁荣等“结果”或“后果”。

应当承认，对哈耶克的这两种解释以及它们共同的“后果论”论式，就哈耶克为个人自由提供知识论论据的思路和论辩逻辑而言的确有一定道理。但这两种解释及其“后果论”论式实际上只能成为对哈耶克的一种“解释”，而不能成为对他的“批评”或“批判”。这至少是因为，一方面，我们很难否认个人自由的确具有哈耶克所理解的那种作用或“功能”，即让我们以及我们时时刻刻生活于其中的整体社会和经济制度尽可能充分地利用分立的个人知识，从而尽可能有效地运作。[1]就此而言，哈耶克为个人自由提供的知识论论据，如果确实可以

---

〔1〕 有人可能会认为，哈耶克的这种观点未必成立。比如一种完全放任自由的经济体系就未必是有效率的，再者，一种无法克服“外部负效应”（negative externalities）——即给相关他人带来损害——的经济体系也未必是有效率的。关于此，我们需要明确什么是哈耶克所理解的个人自由。一方面，这种个人自由绝不是放任或任意的不受限制的自由，而是有限制的自由，是一种“法律下的自由”或基于“法治”的自由。另一方面，它是一种处于“关系”之中的时时刻刻与他人发生关系的自由。就此而言，至少按照哈耶克的思路，它绝不是一种容忍甚或放纵“外部负效应”的自由，而是一种力图维护“外部正效应”（positive externalities）的自由，即力图使这种个人自由给与之相关的其他人带来好处和福利。只不过哈耶克强调，这种好处和福利绝不仅仅是眼前的近期利益，而更可能是一种长期的暂时无法预见的长远利益，亦即他所指的真正意义上的“共同善”。关于这两方面，详请参见 Hayek，1960/1978－a；1982；1988/1990 等。

称作功能主义或工具主义的话，实从这两种角度为我们提供了理解个人自由的独特视角。另一方面，如果按照哈耶克的理解，个人自由的确是使我们和我们的制度充分利用分立的个人知识的“惟一”途径，而不仅仅是“可能”途径之一的话，那么我们不得不承认，哈耶克的知识论论据，尽管是功能主义或工具主义的，的确为个人自由提供了相当有力的论证。并且这种论证简洁明快，很少有价值论论据在价值观念以及文本上的概念辨析的模糊甚至歧异，就此而言，哈耶克把知识论论据当作他的“首要论据”和“终身论据”实无可厚非。归结以上两点，我们看来没有理由把哈耶克为个人自由提供的知识论论据当作一种“批评”或“批判”的对象，即不能因为它是功能主义或工具主义的就加以贬斥。相反，一如上述，它恰恰从功能主义或工具主义的角度为我们提供了理解个人自由的独特视角[1]，且因为简洁明快而有力，它也得以区别于关于个人自由的传统的价值论论证。

尽管哈耶克为个人自由提供的知识论论据在一定程度上可以归结为一种功能主义或工具主义的解释，但有些论者试图把这种解释推扩至哈耶克的整个理论体系，却不太合适。比如罗

---

〔1〕我们说哈耶克从知识论的角度为我们提供了理解个人自由的独特视角，这并不意味着哈耶克是提供这种知识论论据的第一人。在自由思想史上，这种知识论论据是一种比较常见的论据。比如，因为同时主张功利主义和限制政府等从而让哈耶克觉得难于归属的约翰·斯图亚特·密尔（J.S.Mill）（哈耶克对密尔的态度一直比较模糊，他既没有把他完全归属于建构论的唯理主义，同时又把他拒斥在进化论的理性主义的大门之外），在《论自由》（密尔，1959/1996）中就指责那些压制讨论的人“冒认”了“不可能错误性”，这实际上就是一种主张个人自由的知识论论据。尽管如此，在自由思想史上像哈耶克这样把关于个人自由的知识论论据当作自己的“首要论据”和“终身论据”的人恐怕绝无仅有，而且这种知识论论据在相当程度上也确是因为哈耶克的张扬才在当代自由思想史上得以突显。在这个意义上，约翰·格雷评价说哈耶克带来了自由思想的“认识论转向”的确有一定道理，这也是支持我们在这里使用“独特视角”这种表述的理由所在。

纳德·科雷（Roland Kley）在《哈耶克的社会和政治思想》（Kley，1994）一书中就试图把哈耶克的自由思想整个地解释为一种"工具主义的自由主义"。这种推扩之所以不适合是因为，一方面，哈耶克为个人自由提供的知识论论据实际上可分作两个不同的层面，即与我们把他的无知观区分为相对于分立的个人知识的"经验无知"和相对于默会知识的"哲学无知"相类似，他为个人自由提供的知识论论据也可进一步细分为相对于"经验无知"的知识论论据和相对于"哲学无知"的知识论论据，而我们前文的讨论实际上仅限于前一方面，没有涉及后一方面。更重要的是，相对于"哲学无知"的知识论论据（参见3.1.6）在根本上是基于哈耶克的"心智—文化进化"观念的，这种观念，或哈耶克对心智和文化的进化论解释不适合并入功能主义或工具主义的解释框架。另一方面，与相对于"哲学无知"的知识论论据紧密相关的是，哈耶克也为个人自由提供了一种"规则论论据"或"法治根据"，亦即我们随后就要讨论的"法律下的自由"观念，这种观念，或者说个人自由的规则论论据或法治根据，尽管不是哈耶克的首要论据，也在哈耶克的整个理论体系中占据着重要地位，它们也不适合纳入功能主义或工具主义的解释。

3.1.5 "规则之治"或"法律下的自由"

——个人自由的规则论论据或法治根据

在上一小节，尽管我们通过"知识在社会中的利用"这一论题[1]引出了哈耶克为个人自由提供的知识论论据，但实际

[1] "知识在社会中的利用"这一表述取自哈耶克的一篇同名论文，该文参见 Hayek，1949，c.IV。

上，这种知识论论据只能说明我们需要个人自由，而不能说明我们如何才能维护个人自由。那么如何才能维护个人自由呢？这有赖于一般性行为规则。具体而言，我们可结合上文的知识论论据论述如下：

我们已经知道，经济或社会制度的有效运作取决于人们能否充分利用各自的分立知识，但问题在于，人们怎样才能充分有效地利用分立的个人知识呢？就此哈耶克诉诸了“个人责任领域”(a sphere of individual responsibility)：“如果每个人都努力通过运用他个人所特有的知识和技艺去追求他所关注的目的，又如果他在这样做的时候还准备为他并不知道的那些需要做出尽可能大的贡献，那么显而易见，做到下述两点便是极为必要的：首先，他应当有一个界分极其明确的责任范围……”(Hayek，1949，p.17；中译本第24页）也就是说，只有在这种明确划分的个人责任领域之中，人们才能不受他人尤其是政府权力机构的控制而自由地行动，自由地追求自己的价值偏好，并为之承担责任。在个人自由行动的过程中，分立的个人知识才能得到最为充分有效的利用。同时，也只有在这种个人责任领域之中，人们才能形成各自相对稳定的生活预期和合理计划，这种个人责任领域也就是所谓的“私人领域”或个人“私域”(private sphere)。

然而，这种个人责任领域或个人私域又如何得以形成和划定呢？就此哈耶克明确作了这样的回答：“人们在应对这个问题的过程中逐渐发展起来的解决方法——亦即先于现代意义上的政府而存在的那种解决方法——便是接受若干形式原则(formal principles)：‘一种对该社会中每一位成员都同样适用而且也是他们行事赖以为凭的恒久性规则’；这些规则最重要的作用就在于它们能够使人们对‘我的’和‘你的’做出界分，因此，根据这些规则，个人及其同胞便可以确定什么是他的责任领域以及什么是其他人的责任领域。”(Hayek，1949，

p.18；中译本第24—25页）在这里哈耶克告诉我们，只有依据一种“形式的”原则或规则，我们才能据以划定各自的责任领域或个人私域。这样哈耶克便引出了一般性行为规则。并且，只有依据这种作为“形式原则”的一般性行为规则，人们才能据以形成相对稳定的生活预期，并相互调适各自的行动，进而形成一种稳定的整体社会秩序。在这之中，“原则乃是防止彼此矛盾的目的发生冲突的一种手段，而不是一套固定的目的。”（Hayek，1949，p.19；中译本第26页）在这个意义上，人们的行为只应受一般性行为规则，而不是政府权力机构的即时性命令的支配。

另一方面，“根据对个人知识之局限性的认识，以及根据任何个人或任何一小群人都不可能知道某个其他人所知道的所有事情这个事实，个人主义还得出了一个极具实践意义的重要结论，即它要求对所有强制性或排他性权力都施以严格的限制。”（Hayek，1949，p.16；中译本第22—23页）这样哈耶克实际上从“个人知识有限”这一命题（亦即意味着“完备知识”不可能）推出了限制政府的必要性。因为既然任何人的知识都极为有限，那么政府权力机构作为由人构成的组织其知识也必然极为有限[1]，从而掌握在这种知识极为有限的政府机构中的强制性权力就是危险的，它必须受到限制，使之在一定范围内活动和发挥作用。

可是政府的强制性权力又应受谁的限制？它应被限制在何种范围内活动和发挥作用？有一种一般的代议制民主观念认为，政府应受所谓“人民”的限制，它只有作为“人民”的代

[1] 在这里哈耶克实际上隐含了一个这样的论辩，即知识上的问题并不适合作代数意义上的加法运算，也就是说，并不是人越多，知识就会作为一个代数集合体相应地增多。这也正是哈耶克强调分立的个人知识绝不是以一种统合的整体的形式存在的理由所在。

议机构并在“人民”允许的范围内活动才是正当的。然而，果真如此吗？哈耶克给出的答案是，既然任何个人的知识都是有限的，且这种知识并不服从代数意义上的加法运算原则，即并不是人越多，知识就会作为一个代数集合体相应地增多，那么“人民”作为一个集合体无论其所含括的个人有多少，它的知识也是有限的，它也像政府机构一样不可能获得“完备知识”。在这个意义上，“人民”和政府一样，也不应获得垄断性的、排他性的强制权力，这种权力——无论它的所谓代表性有多大——都是危险的，都必须受到限制。这样，哈耶克实质上走到了“人民”的反面甚或对立面，这也正是他毫不妥协地批判拥有专断权力的“多数决”(majority rule)民主制度的根本原因所在[1]。既然“人民”作为一个集合体其知识必然极为有限，那么它不仅没有理由限制政府，反而它和政府一样都必须受到限制。

不仅如此，哈耶克所反对的不仅包括政府和“人民”，甚至还包括被许多人视其正当性为当然的“工会”(当然，这种工会同样是指拥有垄断性排他权力的工会[2])。总之，哈耶克所反对的实是“所有”或“任何形式”的强制性或排他性权力，不管这种权力是掌握在政府还是“人民”、工会抑或其他人手中。

这样一来，这种强制性或排他性权力岂不是没有东西可以限制了吗？在哈耶克看来，这种限制不一定非得来自某种实体性的权力机构或人之集合体，它可以是，且必定是“形式的”或“一般的”，抑或“抽象的”，这种形式的、一般的、抽象的

---

[1] 关于哈耶克对“多数决”民主制的反对，主要可参见 Hayek，1960/1978－a，c.VII；1982，Vol.III。

[2] 关于哈耶克对拥有垄断性排他权力的工会的反对，详请参见 Hayek，1960/1978－a，c.XVIII；1967/1978－b，c.XX；1982，Vol.II；1991－a。

限制实则就是前述的“形式原则”或一般性行为规则。在哈耶克看来，不仅政府，而且“人民”，还有工会等等，总之，一切形式的垄断性、排他性和强制性的专断权力，都必须受到作为“形式原则”的一般性行为规则的限制，并在一般性行为规则所允许的范围内活动和发挥作用。

结合以上几方面，一般性行为规则至少担负如下几种功能：（1）它作为一种承载知识的工具构成了人们形成合理生活预期，并据以调适各自行为，进而型构作为“行动结构”之自发互动社会秩序的基础。（2）与（1）相应，它也构成了个人之间界分责任领域或个人私域的依据所在，这种个人责任领域或个人私域的界分实是个人得以自由而充分地利用分立知识，进而整体社会经济制度得以有效运作的关键所在。（3）它也构成了对一切——无论是政府的，还是“人民”的，抑或工会或其他组织或个人的——垄断性、排他性、强制性专断权力的限制，任何形式的专断权力都须在它所许可的范围内活动和发挥作用，对它的任何逾越都是不正当的。（4）结合（2）和（3），一般性行为规则也构成了界分个人和政府之各别责任领域的依据所在，它不仅规定了个人对政府之可能服从（如纳税、服兵役等）的范围，更主要地，它也规定了政府对个人使用强力的确切范围；就此而言，在一般性行为规则面前，个人和政府是平等的，它们共同臣服于一般性行为规则，而不是个人臣服于政府。

这样，一般性行为规则构成了一个自由社会得以良序运作的至上原则，任何个人、任何组织、任何权力，都必须受一般性行为规则的支配。在这个意义上，一个自由社会实是一个“规则统治”的社会，只有在一般性行为规则的统治下，人们才可能获得并维护他们的个人自由。

这种“规则统治”的观念也就是哈耶克一贯强调的“法

治”观念或“法律下的自由”观念。[1]只不过哈耶克所理解的法律不是一般意义上的成文法或律法条文，也不是法律实证主义强调的“实定法”，更不是作为政府权力机构之特定命令的行政法规，而是一种所谓“严格意义上的”或“实质意义上的”法律，抑或“真正意义上的”法律，这种法律实质上就是一般性行为规则。在这个意义上，哈耶克所理解的“法治”与其表述为“法律之治”，不如表述为“一般性行为规则之治”，简言之为“规则之治”。[2]

总之，哈耶克通过阐述“法治”或“规则之治”观念，在回答我们如何可能维护个人自由这一问题的同时，实为个人自由提供了一种规则论论据或法治根据。正是“法治”或“规则之治”，而不是命令或强制之治，是自由社会区别于集体主义经济计划所必然导致的极权统治的根本特征之一。

最后还有必要提及，哈耶克为个人自由提供的这种规则论论据或法治根据，与他的知识论论据是紧密相关的，在某种意义上还以后者为基础。关于此我们上文的论述已有充分体现，这里我们可再引述哈耶克的一段文字加以说明：

> 我们之所以必须遵循一般性原则，实是因为我们不可能完全知道并充分评价所有的结果，进而我们也绝不可能用这种并不存在的完全知识和充分评价来指导我们的实际行动。只要人不是全知全能的，那么能够给个人以自由的

[1] 在西方世界，论者们对哈耶克的“法律下的自由”观念或法治观念作出了广泛讨论，英文文献主要可参见 Dietze，1976；Vosse，1994；Dun，1994；Roos，1994；Ogus，1999；Cliteur，2000；Liggio，2000；Burczak，2002；Deffains，2002；Norman Barry，1979，c.V；Gray，1984/1998，c.III。中文研究成果可参见邓正来，2002。

[2] 关于哈耶克的“法治”或“规则之治”观念，详请参见 Hayek，1960/1978－a；1982；1988/1990。

惟一途径就是用这样的一般性规则来界分个人得以在其间进行决策的领域。如果政府不是被限制在某些特定种类的行动范围之内，而是能够按照任何有助于特定目的之实现的方式任意使用的它的权力，那么也就不可能有任何自由可言了。（Hayek，1949，p.19；中译本第26—27页）

3.1.6 再论哈耶克的知识论论据
——“哲学无知”与哈耶克的“进化论转向”

前文（3.1.4）提到，哈耶克为个人自由提供的知识论论据可细分为相对于“经验无知”的和相对于“哲学无知”的知识论论据，我们前文的讨论仅限于前一方面。在这里我们可拓及后一方面。在笔者看来，哈耶克的相对于默会知识的“哲学无知”论辩也为个人自由提供了另一层面的知识论论据。

我们已经知道，一般性行为规则系统是维护个人自由的关键。但如果一般性行为规则系统的合理性依据被归于人的理性建构的话，那么这实际上赋予了中央权力机构对行为规则系统进行全面革新或全盘建构甚或“计划”或“革命”的理论依据。这在哈耶克看来是危险的，任何中央权力机构对一般性行为规则系统的全面革新或全盘建构都将摧毁我们当下行为的一切价值基础，以及基于其上的一切个人自由。就此而言，哈耶克关于一般性行为规则的“哲学无知”论辩的重大意义就突显出来了，因为它实质上排除了任何中央权力机构妄图全面革新或全盘建构整个行为规则系统的合理性基础。既然任何人，包括中央权力机构，都不可能对一般性行为规则系统作出明确的理性解释，甚至要对其中任何一项规则作出完全解释都不可

能，那么任何试图根据个人理性来革新或创制新的规则系统的努力必定会是失败的，或是无效率的。在这个意义上哈耶克一再强调，承认我们的无知——不仅包括相对于分立的个人知识的"经验无知"，而且也包括相关于一般性行为规则的相对于默会知识的"哲学无知"——对于社会整体秩序的良性运作乃至整个人类文明的良序发展，是至关重要的。我们在摒弃"理性的僭妄"的同时，要臣服于许多我们的理性并不能加以明确解释的处于自生自发之进化发展过程中的力量，这些力量构成了我们的理性得以正常发挥作用的基础和限度，甚至我们的理性本身就是这一自生自发之进化过程的产物。

这样看来，哈耶克为个人自由提供的知识论论据的两个层面，即相对于"经验无知"的知识论论据和相对于"哲学无知"的知识论论据，实际上共同构成了一个整体。而且，与一般性行为规则系统是联系哈耶克知与无知的知识观的两个逻辑范式的桥梁相对应，哈耶克为个人自由提供的这两个层面的知识论论据与他的规则论论据或法治根据之间也具有这样一种关系：规则论论据或法治根据起着一种"承先启后"的作用，即一方面承继着相对于"经验无知"的知识论论据，另一方面开启了相对于"哲学无知"的知识论论据，它们三者共同构成了一个逻辑一贯的整体结构，在哈耶克整个理论体系中占据着某种核心地位。

最后还有必要提及，无论是哈耶克的规则论论据，还是他的知识论论据，也无论是相对于"经验无知"的知识论论据，还是相对于"哲学无知"的知识论论据，它们最终的微观根据都在于哈耶克的心智理论。就规则论论据而言，我们在第二编第四章已经解释，一般性行为规则实可归结为不同个人之间的一种共同心智结构，正是这种共同心智结构，使得人与人之间的理解和交流以及进一步的行为互动得以可能。就知识论论据而言，其最直接的心智理论根据就是哈耶克关于心智或理性能

力的“实践限制”和“绝对限制”说，其中“实践限制”对应相对于“经验无知”的知识论论据，“绝对限制”对应相对于“哲学无知”的知识论论据。

3.1.7 通往进步和繁荣之路
——个人自由的价值论论据

哈耶克还为个人自由提供了价值论论据。不过如前（3.1.4）所论及的，哈耶克实际上一直不太愿意，甚至故意回避从价值论，尤其是从“权利”的角度来讨论个人自由的问题。之所以如此一方面与他对自由概念的理解有关系，尤其是他在“个人自由”和“政治自由”之间作出的明确区分，或多或少使他走上与权利论者相对不同的道路。[1]另一方面，这种情况也与他的理论体系的整体论述框架有关系，这种整体论述框架在很大程度上是一种社会理论的宏观框架。在这种社会理论框架中，哈耶克不仅主要从人与人之间的行为互动来理解个人自由，而且把对个人自由的这种理解纳入了一个更为宏大的自生自发社会秩序理论和作为自生自发秩序之文化进化观念的体系之中，这使得他更少有机会对个人自由作一种价值论的探讨，或者，这种价值论探讨被他融入了社会理论的宏大视域之中。再者，哈耶克之所以故意回避关于个人自由的价值论讨论，也与这种价值论讨论的现状有关。在哈耶克看来，关于个人自由的价值论讨论已陷入难以自拔的“语言混淆”中，在这种“语言混淆”中，个人自由这一理想正在遭受来自各方面的——不仅仅是集体主义的，甚至还包括自由思想阵营本身的——质疑、误

〔1〕 关于哈耶克对自由概念的理解，可参见 Hayek，1960/1978－a，c.I。

解甚或攻击。鉴于以上这一些，哈耶克自然而然偏离了关于个人自由的价值论讨论的传统路线。

尽管哈耶克有意回避价值论讨论，但并不意味着他拒斥价值论论据。哈耶克清楚地意识到，他的知识论论据（和规则论论据，下文只提知识论论据）并不是关于个人自由的惟一论据，除此之外，人们可以从许多不同的角度，如宗教、文化等提出各种不同的价值论意义上的论据。就此而言，哈耶克对个人自由的价值论论据实际上持一种开放共存的态度，这种态度典型见之于他的这样一段文字：

> 那种广为人们接受的基督教传统认为，如果人们的行动想具有价值，那么他就必须在道德问题上享有循其良知的自由；针对这种基督教传统，经济学家进一步添加(added）了这样的论据，即如果人们想尽其所能为社会的共同目的作出一己贡献的话，那么他就应当享有一种充分使用他自己的知识和技艺的自由，亦即我们必须允许他按照他对自己所知道的和所关心的特定事物的关注去行事。(Hayek，1949，p.14；中译本第20页，译文稍有改动）

在这里，哈耶克使用“添加”一词显然意味着，他把自己的知识论论据与基督教基于良知或良心观念的价值论论据等同视之，只不过他认为这种知识论论据是经济学家提出来的不同论据而已。

实际上，哈耶克不仅不排斥从价值论立场来为个人自由提供论证，他本人始终没有完全放弃价值论的论据和言述。尤其，在他的前期——那时他的知识论论据的独特意义相对于价值论论据还不是非常显明，他实是把自己的知识论论据放置在价值论基础上来展开的。比如，在《通往奴役之路》初版的

“前言”中他开篇就这样作了陈述：

> 当一位社会事务的专业研究者写了一部政治性的书时，他的首要职责就是清楚地在此加以说明。这是一部政治性的书。……根本点仍是我所说的一切源自某些终极价值。我希望在这部书中还适当履行了另一个同样重要的职责：毫不含糊地阐明全部论证所依据的那些终极价值是什么。(Hayek, 1944/1994 - a, pref. 1944, p. xiv; 中译本“序言”)

哈耶克显然是把个人自由理解为一种“终极价值”，并站在这种“终极价值”的立场上来撰写他的这部所谓“政治学著作”的，而他对个人自由所作的这种“终极价值”抑或“终极目的”的理解，显然与知识论论据的功能主义和工具主义倾向不相一致。又如，在《自由秩序原理》这部宣言式的[1]著作之中，哈耶克在“导论”中明确宣称：“自由不仅是一种特殊价值，而且还是大多数道德价值的渊源和条件。”(Hayek, 1960/1978 - a, “introd.”, p.6; 中译本“导论”第8页）此外，哈耶克还经常把一般性行为规则直接视作是一种“价值”，甚至是一种“终极价值”，这似乎是把他的规则论论据作了一种价值论的比附。

哈耶克为个人自由提供的价值论论据还不仅限于上述方

---

〔1〕哈耶克曾对《自由秩序原理》寄望极高，把它看作是一部自由思想的理论宣言，以区别于《通往奴役之路》的应时性“政治学著作”的形象，同时也期望它能够挽回《通往奴役之路》的畅销给他的学术声誉带来的负面影响。但遗憾的是，出版商对《自由秩序原理》并没有表现出他所预期的兴趣。(参见 Ebenstein, 2001) 直到哈耶克1974年获得诺贝尔经济学奖之后，以及随后学术声望重新鹊起，《自由秩序原理》才逐渐为人们所关注，并被视作是20世纪自由思想史上的经典著作之一。

面，实际上在其他更多散见的场合，他也经常谈到个人自由的价值问题。比如，在《自由秩序原理》的第一部分，他的主题就是“自由的价值”，在其中他一方面着力解释了个人自由对于人的独立和自主，对于个人责任的培养，对于人的心智和理性能力的发展等的重要意义，另一方面着力描述了“自由文明的创造力”，描述了个人自由对于经济和文化繁荣，对于社会和文明进步的根本推动作用。（参见 Hayek，1960/1978－a，part I）总之，在哈耶克看来，与集体主义经济计划是通往贫穷和奴役的必然道路相对应，个人自由以及相应的自由市场经济，则是通往繁荣和进步的惟一道路，除此之外别无他途。

第 2 章

“社会正义”的幻象及其否弃

“社会正义”(social justice)是哈耶克道德哲学中的一个非常重要的论题，这一论题自从在社会主义计算大论战中开始为哈耶克关注以来[1]，一直隐显于他此后几十年的理论著述之中[2]，在某种意义上甚至可以说构成了哈耶克的一块“心病”，以致他在《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》的“序言”中回顾说，“在我早年致力于对社会正义这个概念进行批判的研究过程中，我始终都有一种无的放矢的感觉”。但这种“无的放矢的感觉”在哈耶克撰写《自由秩序原理》时开始逐渐消退[3]，至他于1966年撰写“自由社会秩序

〔1〕 参见收录于《个人主义与经济秩序》中的三篇关于社会主义计算的论文，其中哈耶克多次提到过集体主义计划论者对“社会正义”的诉求。

〔2〕 在《通往奴役之路》、《个人主义与经济秩序》、《自由秩序原理》、《哲学、政治学和经济学研究》、《哲学、政治学、经济学和思想史的新研究》、《法律、立法与自由》和《致命的自负》这几部哈耶克的主要著作中，我们都可或多或少看到这一论题的出现。

〔3〕 在《自由秩序原理》中，哈耶克对那些假借“社会正义”之名维护既得利益的人作出了批判，认为这种做法实际上已经“发展成了对自由的一种严重危害”(Hayek, 1960/1978-a, p.93)。同时，哈耶克也对在“社会正义”名目下进行的社会再分配方案进行了批判，在他看来，这种旨在社会再分配的“社会正义”或“分配正义”必然在知识上遇到不可避免的局限性。参见 Hayek，1960/1978-a，p.232。

的原则”（收录于 Hayek，1967/1978－b）一文时已完全消失——在这篇论文中，哈耶克已完整提出了他的所谓自由正义观的四个核心命题[1]。至于出版于1976年的《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》，在相当程度上可看作是对这四个核心命题的集中阐发和扩充，并导使他最终得出了“‘社会正义’无意义”的论断。1988年出版的《致命的自负》（Hayek，1988/1990）则在一定程度上对这种论断作了延续和重申。

对这样一个几乎贯穿哈耶克理论著述始终的论题，我们无论如何要予以足够重视。但一方面考虑到西方论者已就哈耶克对“社会正义”的批判作了诸多讨论和批评[2]，另一方面考虑到邓正来在中文世界已就哈耶克的正义理论作了深入探

---

〔1〕在这篇文章中，哈耶克是这样说的：“这种正义观念的核心要点在于：（1）正义只有归属于人的行为才有意义，而不能归属于任何事态本身，且不用提及这样的问题，即这种事态是否是由，或是否曾经由某个人刻意造成；（2）正义规则本质上具有禁令的性质，或者，换句话说，不正义实是首要的概念，而正当行为规则的目标在于防阻不正义行为；（3）所要防阻的不正义是对一个人的同胞的确受保障的领域的侵犯，这种确受保障的领域是通过这些正义规则加以确定的；（4）这些自身具有否定性的正当行为规则可以经由这样的途径得到发展，即把具有同样否定性的普遍适用之检测标准一致应用于一个社会所继承的任何这类规则，这种普遍适用之检测标准最终不过就是这些规则——如果应用于真实世界的环境的话——所允许的行为的自相一致性。”（Hayek，1967/1978－b，p.166）作出上述陈述后，哈耶克还就这四个命题作了具体的解释和阐发，详请参见 Ibid.，pp.167—168。

〔2〕就笔者所知，西方论者对哈耶克正义理论作过专门讨论的主要可参见 Norman Barry，1979，c.VII；R.T.Allen，1998，part II，c.VIII；Raymond Plant，1994；A.P.Hamlin，1991；A.M.Macleod，1999－a，1999－b；A.W.Cragg，1999；Eric Mack，1999，其中 Raymond Plant 和 A.M.Macleod 对哈耶克主要持批评取向，尤其 Raymond Plant 的批评较为著名。其他大多数论者，如约翰·格雷、库卡萨斯等，在讨论哈耶克的道德哲学或其他自由理论时都提到了哈耶克对“社会正义”的批判，尤其，约翰·格雷可能还是第一个把哈耶克的正义理论归结为一种程序正义观的人（参见 Gray，1984/1998，pp.58—62）。

讨[1]，我们在本章不打算过多重复已有论者的研究，只拟首先简要提及哈耶克批判“社会正义”的知识论论据[2]（以及其他相关论据），然后着重讨论哈耶克与罗尔斯之间的关系，最后在否弃集体主义计划论的“社会正义”诉求的基础上，概述哈耶克的形式正义或“法治正义”观，以及他关于收入和财富分布(dispersion）的酬报原则。

此外值得说明，一如斯蒂尔（G.R.Steele）指出的，“在许多重要方面，（哈耶克）对社会计划的批判与（他）对社会正义观念的批判是相似的。”（Steele，1993，p.118）之所以如此，是因为在哈耶克看来，集体主义经济计划与“社会正义”诉求之间有着某种内在的必然联系，或者说，“社会正义”是各种形式的集体主义，如纳粹主义和法西斯主义、社会主义、“福利国家”等的根本诉求之一。在这个意义上，哈耶克为批判“社会正义”所提供的知识论论据与他为反对计划所提供的知识论论据在实质精神上是一样的。鉴于此，我们在本章讨论哈耶克的知识论论据时将只略予点及，具体讨论可参见第一章的相关论述。

3.2.1 “社会正义”的价值论诉求

在社会主义计算大论战中，应当说无论是在米瑟斯对经典社会主义的批判之中，还是在哈耶克对以狄金森和兰格为代表的“竞争性社会主义”的批判之中，都是奥地利学派取得了理

[1] 可参见邓正来的专题论文“‘社会正义’的拟人化谬误及其危害：哈耶克正义理论的研究”（邓正来，2003－c）。

[2] 值得说明的是，知识论论据仅是哈耶克批判“社会正义”的论据之一，其他如行为责任伦理、对“大社会”的诉求等，都是哈耶克批判“社会正义”所依据的理论论辩。

论上的胜利。[1]这至少在于，无论是米瑟斯的“社会主义（因为缺乏价格机制）不可能”的论辩，还是哈耶克的知识论论辩，都令人信服地证明了这样一点，即集体主义经济计划必然是无效率的。然而，针对米瑟斯和哈耶克的这种“效率”论辩，一如哈耶克所述，尽管连有些计划论者自己都承认集体主义经济计划可能导致效率低下，但在他们看来，“效率的丧失，亦即因为没有理性计算之手段而导致的总财富的减少，对于实现一种能够更为正义地分配这种总财富的制度来说，也许并不是一种太高的代价。”（Hayek，1949，p.146；中译本第212页）也就是说，在计划论者看来，“社会正义”是一种比经济效率更值得追求的价值目标，如果“社会正义”与经济效率两者不能兼得的话，那么为了实现“社会正义”，我们可以舍弃经济效率。这正是计划论者的价值论诉求。面对这种诉求，不仅米瑟斯的“不可能”论辩有所失效，而且哈耶克的知识论论辩也在一定程度上遭受了挫折。因为既然集体主义计划论的终极目标不在于效率，甚至认为相对“社会正义”而言可在一定程度上牺牲效率，那么米瑟斯和哈耶克的“效率”论辩就真的有点“无的放矢”了。当然，如我们在下一小节（3.2.2）将会看到的，哈耶克的知识论论辩不仅证明了计划论者的集体主义经济计划必然导致效率低下，而且也证明了集体主义经济计划不可能实现其既定的价值目标，即“社会正义”。不过在这里让我们先搁置这一问题，暂且讨论“社会正义”诉求的可能形式。

既然按照计划论以及其他形式的集体主义如“福利国家”等的理解，“社会正义”是我们首要追求的价值目标，那么究竟什么是“社会正义”，以及如何实现呢？哈耶克在《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》中就此作了详尽描

---

〔1〕 但遗憾的是，在当时的历史局限下，奥地利学派在实践上却遭受了失败，至少它没能阻止或遏制凯恩斯主义的泛滥。

述，归结起来主要在于[1]：

1.“社会正义”是一种往往被视为正义的“事态”(state of affairs)，这种被视为正义的“事态”，或者说“正义事态”，可通过一些往往被视为“客观”的价值或价值标准来加以表述，如“平等”（实质上可能是“平均”）、“应得”、“功绩”(merit)、“需要”等。当然，对于某一种具体的“社会正义”诉求，或某一种具体的“社会正义”制度安排而言，这些不同的“客观”价值标准往往是混合使用的。

2.就这种以所谓“客观”价值标准来加以表述或衡量的“正义事态”而言，自由市场制度往往被视为“不正义”，因为它不仅不能达致“正义事态”，而且往往还会走向“正义事态”的反面。比如，自由市场制度往往不能让人得其“应得”，也不能使需要者得其“需要”，甚至那些有功绩者和品德高尚者还可能在市场中遭受不幸。总之，在计划论者看来，自由市场制度是“不平等”也“不正义”的，因而需要加以纠正，甚至在那些极端的计划论者看来，这种制度在道德上是“恶”的，需要彻底取消。

3.相比较而言，在计划论者看来，一种“好”的、“正义”的制度安排应是一种“平等”的制度，它应使人得其“应得”，使需要者得其“需要”，使有功绩者和品德高尚者各得其所，各当其位，简言之，这种制度至少应能克服自由市场制度的上述“弊病”。

4.要克服自由市场制度的“弊病”，有些计划论者主张直接干预市场运作，甚至对整个社会经济过程施以全面控制和计划，这就是集体主义经济计划。另一些相对温和的计划论者主张间接“纠正”市场运作，其手段或途径有税收、财政、国

[1] 罗伯特·内夫就哈耶克对“社会正义”的批判从不同角度归纳出了二十个命题，参见内夫，2001；另可参见邓正来，2003－c。

债、福利、保险等，这就是所谓的“福利国家”政策。[1]

5.无论是主张直接干预市场运作的集体主义经济计划，还是主张间接纠正市场运作的“福利国家”政策，它们都涉及“分配”问题，即通过某一个中央权力机构掌握或控制整个社会的全部或部分资源，按照某种价值标准，如上述的“应得”、“需要”、“功绩”、“品行”等，通过某种方式，如集体主义经济计划的直接“调配”、“划拨”或“福利国家”的税收、财政、国债、福利、保险等，把这些资源直接或间接地“分配”给特定的个人、组织或群体（集体主义经济计划的分配手段可以说是一种“直接分配”，而“福利国家”的分配手段可以说是一种“间接分配”或“再分配”），以此来实现所谓“社会正义”。在这个意义上，“社会正义”实质就是“分配正义”，它们二者可以等同或互用。[2]

6.作为“分配正义”的“社会正义”因为总着眼于一种被认为可用某种“客观”价值标准加以表述或衡量的“正义事态”，它必然总是关注特定的个人、组织或群体，关注他们是否得其“应得”，是否得其“需要”，以及关注他们的“功绩”、“品行”等。一言以蔽之，“社会正义”在哈耶克看来必然是一种强调“结果”及“结果平等”（实质上可能是“结果平均”）的正义诉求。

---

〔1〕在哈耶克看来，尽管“福利国家”和集体主义经济计划在“计划”程度上有所不同，但它们在性质上是一样的，即都是“计划”，都是一种旨在“分配”或“再分配”的制度安排。正是在这个意义上哈耶克才在《通往奴役之路》中把“福利国家”政策与纳粹和法西斯主义、社会主义等相提并论，将之视作一种必然通向奴役的集体主义形式，亦即一条“通往奴役之路”。

〔2〕哈耶克理解的这种依据某种“客观”道德价值标准进行“分配”或“再分配”以达致所谓“正义事态”的“社会正义”原则，在很大程度上就是诺齐克所指的“模式化分配原则”（诺齐克，1991）。关于此，大多数哈耶克研究者，如诺曼·巴利（Barry，1979）、约翰·格雷（Gray，1984/1998）、库卡萨斯（Kukathas，1989）等，在讨论哈耶克的正义理论时都有所提及。

7.“社会正义”的另一个非常重要的特征在于，主张“社会正义”的计划论者往往把“社会”作了一种“拟人化”(anthropomorphism)或“人格化”的理解，也就是说，他们往往把“社会”理解为是一个具有人格的、能够承担责任的行为主体或责任主体。

8.尤其重要的是，计划论者往往还认为，“社会”作为一个具有人格的行为主体有责任甚至有义务去实现所谓“社会正义”，即去实现可用某种“客观”价值标准加以表述或衡量的特定“正义事态”，亦即依据“客观”价值标准对其所控制的社会资源施以直接或间接的“分配”或“再分配”。

9.隐藏在这种对“社会”的“拟人化”或“人格化”理解之中的，实是计划论者对中央权力机构（即政府）的诉求，因为在实际的社会运作过程中，作为中央权力机构的政府实是“社会”的惟一代理者和执行者，只有政府才具有惟一的合理资格以“社会”的名义行事。

10.归结8.和9.，计划论者的“社会正义”诉求实可表述为：政府作为“社会”的惟一代理者有责任甚至有义务去实现“社会正义”，即去实现可用某种“客观”价值标准加以表述或衡量的特定“正义事态”，亦即依据“客观”价值标准对其所控制的社会资源施以直接或间接的“分配”或“再分配”。

11.归结10.和6.，计划论者的“社会正义”诉求也可表述或引申为：政府作为“社会”的惟一代理者有责任甚至有义务关注特定个人、组织或群体所处的“事态”，关注他们是否得其“应得”，是否得其“需要”，关注他们的“功绩”或“品行”等，亦即应给他们一种“结果”上的“平等”（实质上可能是“平均”）待遇。

12.归结10.、11.和4.，计划论者最终会赋予作为“社会”之惟一代理者的政府以这样的“责任”、“义务”和“权力”，即为了实现所谓“社会正义”，政府应当，且必须以直接

或间接的方式干预或纠正“不正义”甚至“恶”的自由市场制度及其运作过程，并根据某种“客观”价值标准把其所掌控的社会资源“分配”或“再分配”给处于某种特定“事态”中的特定个人、组织或群体。

13.最后，计划论者的“社会正义”诉求因为把社会制度安排的道德合理性基础归结为被视为“客观”的道德价值标准，如“应得”、“功绩”和“品行”等，它也会拒斥运气、天赋等偶然因素在道德上的合理性，或至少会将之视作是“非道德”或“非正义”（尽管不一定是“不道德”或“不正义”）的因素。从而如果这种“非道德”或“非正义”的偶然因素造成了不符合甚至有悖或有损“客观”道德价值标准的结果或“事态”的话，计划论者会要求对这种结果或“事态”予以“纠正”。比如，他们可能要求对那些品德高尚者或努力者——这些人可能因为偶然因素影响而未能得其“应得”——作出补偿。就此而言，自由市场制度也因为是一种允许甚至依赖偶然因素的制度安排，它会遭受计划论者的排斥，或计划论者会要求对它的偶然性予以“纠正”。

3.2.2 “社会正义”的知识局限及其恶果

我们可进一步指出，这种诉诸中央权力机构的“社会正义”与计划论者的集体主义经济计划一样，都存在不可逾越的知识局限或障碍。

在哈耶克看来，“根本就不存在切实可行的可以作为市场秩序中分配物质利益之基础的品行标准、应得者标准或需求标准，而且也更不可能存在任何可供人们用来协调这些不尽相同的利益主张的原则。”（Hayek，1982，Vol.II，p.91；中译本下册，第157页）这是因为，市场秩序是变动不居的，要把任

何一种应得、品行、功绩、需要或需求或其他类似标准普遍适用于市场秩序，看来都不太可能。这又是因为，任何一个中央权力机构都无法获知整个市场秩序中各个个人、组织或群体的应得、品行、功绩或具体需要，即无法获得足够的分立的个人知识，从而无法按照这些标准对社会资源进行集中的分配和再分配，或者这种分配和再分配必然是无效率的。

有人可能会指出，哈耶克的上述论辩仅是站在自由市场制度的角度而言的，而在一种既有的计划经济或“福利国家”之中，这种品行、应得、功绩或需求标准未必一定不存在。就此哈耶克认为，即使在既有计划经济或“福利国家”之中存在或制定出了应得、品行、功绩、需求或其他类似标准，要按照这种标准对社会资源作出集中有效的“分配”和“再分配”也是不太可能的。因为在计划经济和“福利国家”中，“分配”和“再分配”同样无法避免上述的知识局限或知识障碍：“分配正义要求由一个权力集中的政府机构来配置所有的资源；它还要求人们被告之应当干什么以及应当去追求什么目的。在分配正义被视为目的的地方，关于不同的个人必须干什么的决定，并不能从一般性的规则中推知，而只能根据计划当局的特定目的和特殊知识方能做出。”（Hayek，1960/1978－a，p.232；中译本上册，第293页）这也就是说，在任何一个实行“社会正义”或“分配正义”的计划经济或“福利国家”中，中央权力机构都需要了解所有处在特定时空情势中的不同个人、组织或群体的具体应得、品行、功绩和需求等，而这种分立的个人知识无法统合进任何单一心智之中。[1]就此而言，任何中央权力

〔1〕也可这样说，任何一个中央权力机构要实现所谓“社会正义”，即要按照应得、品行、功绩、需求或需要等道德价值标准，集中分配或再分配社会资源的话，都同集体主义经济计划一样，需要求解我们前文（3.1.2）所列的“个人行为方程组”和“中央计划方程”，而这些方程在事实层面上是无法求解的。

机构要按照应得、品行、功绩、需求或其他类似标准对社会资源进行集中统一的分配和再分配都是不可行或无效率的。尤其，“社会正义”要克服一切运气、天赋等偶然因素的影响更可被视作是一种“人定胜天”的奇想或野心。

还有一种观点可能认为，在市场经济中我们也可实现“社会正义”。因为按照这种观点，应得、品行、功绩、需求或需要等标准可以不由中央权力机构统一执行，只是由中央权力机构统一制定并加以颁布，具体执行则交由所有不同的个人、组织或群体针对具体的特定时空情势加以灵活处理。这种设想看似有些道理，但问题在于，中央权力机构凭借什么来制定统一的应得、品行、功绩和需求标准呢？显然，如果这种标准真能制定出来的话，那么中央权力机构必得会像在集体主义经济计划中一样，把所有不同个人、组织或群体当作一种没有区别没有主观偏好的同质“原子”。但如果是这样的话，他们制定出来的统一标准又如何可能获得所有不同个人、组织或群体的认同和支持呢？如果他们不认同或不支持的话，看来中央权力机构要么放弃这种统一标准，要么又像集体主义经济计划一样，通过强制来推行这种标准。此外，即使这种统一标准能够制定出来，但如果把它们交由在市场交易中的各个个人、组织或群体加以具体执行，这种标准还有什么意义呢？它是否会成为多余呢？尤其，这种统一标准如何考虑“时间”因素呢？它如何可能适应特定时空情势以及整个市场秩序的变化而变化呢？看来，这种统一标准要么单一不变，这样它就不能适应时势的发展和变化，从而迟早会变得过时，且导致无效；要么它要不断调整自身，这又对中央权力机构提出了非常高的知识诉求。

归结以上几点，可以认为，“社会正义”提出的任何分配标准，无论是应得、品行、功绩还是需求或需要，抑或其他，要在现实社会中加以具体实施，都会遇到不可逾越的知识局限。这种知识局限又必定会使“社会正义”变得“不可能”，

即不可能实现其既定的道德价值目标。不仅如此，哈耶克进一步指出，"社会正义"的推行必定会走向自己的反面，即导致事实层面上和道德层面上的"恶果"。概要而言，这种"恶果"在于：

第一，"社会正义"不仅把自由市场制度视作是一种"不道德"或"不正义"的制度安排，而且它还明确诉诸中央权力机构对市场秩序进行直接或间接的干预或"纠正"。然而在哈耶克看来，"社会正义"所诉诸的干预或"纠正"实是对市场和社会之自发互动秩序的一种"破坏性力量"（Hayek，1982，Vol.II，p.137；中译本下册，第236页），甚至"试图'纠正'市场秩序的努力会导致市场秩序的毁灭"（Ibid.，p.142；同上，第243页）。

第二，除破坏和毁灭市场和社会的自发互动秩序外，哈耶克还认为，"社会正义"的推行会破坏甚至毁灭"法治"或"法律下的自由"。这主要是因为：（1）"社会正义"因为关注特定个人、组织或群体的特定"事态"，尤其，它要追求实现这种特定"事态"方面的平等，即追求一种结果上的"平等"（实是"平均"），亦即要给予所有人以"物质平等"或"实质平等"（material equality）的话，那么它就无法做到"形式平等"（formal equality），即无法在形式上平等对待所有人，亦即无法做到"法律面前人人平等"。相反，它会施行"区别对待"（discrimination），即给予处于类似境况中的不同个人以不同的对待。比如，对于在同样的市场中遵循同样的规则而胜出和失败的两个不同个人来说，它可能要求对胜出者征高额税款以对失败者作出补偿。[1]又如，它可能在征收高税率的个人所得税的同时降低那些所谓需要受保护的企业的税率，从而实质

---

〔1〕 哈耶克坚决反对累进税制，因为按照他的理解，累进税制实是公开施行"区别对待"。

上让一些相对贫穷者给这些受保护企业的富有老板们作出补偿（这种情况显然是不公平或不正义的）。（2）也因为关注特定个人、组织或群体的特定“事态”，尤其，若要在他们之间作出某种“区别对待”的话，“社会正义”的施行者必定会要在不同程度上使用具体“命令”（这种“命令”可能以某种即时性立法的形式加以法条化）或制定特殊政策法规来实现自己的目的，从而逐渐使这些即时性“命令”或政策法规取代一般性行为规则，进而把整个社会纳入不同程度的“目的依附”（end-dependent）的组织秩序。这样，以一般性行为规则或“真正意义上的法律”为最高统治原则的自发互动的“法治秩序”就会在追求“社会正义”的过程中逐渐萎靡消失，一旦整个社会秩序被计划论者的特定“命令”组织起来的时候，原本依据于一般性行为规则的“原始意义上的”个人自由便不复存在。总之，在哈耶克看来，“社会主义所旨在实现的那种分配正义乃是与法治不相调和的，而且也是与法治所旨在保障的那种法律下的自由不相融合的。”（Hayek，1982，Vol.II，p.86；中译本下册，第150页）

第三，在哈耶克看来，尽管“社会正义”的初衷在于关注弱者，给予最不幸者以补偿，但它实际上将导致保护既得利益和特权。这是因为，“‘社会正义’乃是这样一种要求，即应当经由政治行动而把任何群体在某种意义上所应得到的地位分派给该群体的成员。然而……一旦那些有利于某些群体（它们所蒙遭的不幸会受到每个人的同情）的要求得到了认可，那么这扇闸门从此也就打开了：所有发现自己的相对地位受到威胁的人都会步其后尘，要求政府采取同样的行动来保护他们的地位。……按照目前的语言用法，人们动不动就会把每件引起某个群体不满的事情都贴上‘社会问题’的标签，进而认为立法机构有义务对这种‘社会不正义’现象采取相应的对策；正是经由上述这种做法，‘社会正义’这个观念已然变成了特殊利

益群体要求特权的一个十足的借口。”（Ibid.，p.140；中译本下册，第241页）不仅如此，“在现行的政治秩序中，实际上只有当这些群体强大到足以在政治上产生重大影响的时候，尤其当它们有可能把它们的成员组织起来采取共同行动的时候，上述那些要求才有可能得到满足。正如我们将在此后的章节中指出的那样，在利益群体当中，能够以此方式组织起来的也只是一部分群体而不是所有的群体，因此，由此产生的益处只能为某些群体所享有，同时还会有损其他群体的利益。然而，人们通过利益组织去实现这个目的的情形越多，每个群体也就越是有必要组织起来向政府施加压力，因为那些未能成功组织起来的利益群体会遭到冷遇并在分配利益的过程中被赶出局。因此，‘社会正义’这个观念业已导致了这样一种结果，即政府保证使特定的群体获得适当的收入，而这种结果又不可避免地会促使人们把所有这类‘利益群体’都渐渐地组织起来。”（Ibid.，p.141；中译本下册，第242—243页）这样，“社会正义”最终导致的恶果实是各种既得利益集团之间的相互博弈角逐，而在利益集团相互博弈角逐的过程中，那些真正需要帮助或补偿，但又无法组织起来的弱者和不幸者，事实上却往往无法受到政府的关注，从而无法得到自己的所谓“应得”。就此而言，“社会正义”作为一个既得利益相互博弈角逐的借口或平台，不仅实质上无法维护正义，而且还将以一种不自觉的形式保护了“不正义”。[1]

---

[1] 正是对“社会正义”诉求所导致的利益集团之间的博弈角逐的深恶痛绝，使得哈耶克对“工会”非常反感。因为在他看来，工会正是利益集团的典型代表，它一方面经常组织起来向资方或政府提出各种各样用以保护自己利益的特权，另一方面还以各种手段妨碍劳动力市场的自由流动，如阻止其他能够提供更优质或更价廉的劳动力服务的个人或群体进入他们的就业领域（用通俗的话说就是，阻止他人抢他们的“饭碗”）。这在哈耶克看来正是钳制甚或扼杀自由市场秩序的一种“破坏性力量”。

以上几方面表明，计划论者的“社会正义”诉求不仅无法实现自己既定的道德价值目标，而且还将走向这种道德价值目标的反面：作为自由市场制度的“敌人”，它将破坏市场和社会的自发互动秩序[1]，将摧毁个人自由赖以为前提和基础的“法治”或“法律下的自由”，将沦为保护既得利益和特权以及纵容“不正义”的罪恶工具。所有这一切最终又归结于这样一点：“社会主义的真正问题乃在于它是以一种智识上的谬误为基础的，而这种智识上的谬误则会致使它的追随者无法认识到它所导致的种种后果。”（Ibid.，p.136；中译本下册，第236页）哈耶克在这里所指的“智识上的谬误”就是计划论者对人类“必然无知”的蔑视，对人类心智或理性能力的“僭妄”，“这种智识谬误才是社会主义纲领的根本基础。”（Ibid.）

最后还可提及，与哈耶克承认集体主义经济计划有可能，且只可能在规模很小的社会群体中得到近似的施行相类似，哈耶克也不否认，“社会正义”作为一种集体主义计划论的道德诉求，它有可能，且只可能在规模很小的社会群体中得到近似的实现。不过这样的小群体社会被他比附为史前的“部落社会”，集体主义计划论的“社会正义”诉求则被他贬斥为“部落社会的情绪”（参见 Hayek，1982，Vol.II，c.XI；中译本下册，第十一章），甚至，在《致命的自负》（Hayek，1988/1990）中他还把“社会正义”归结为人的一种道德本能，而不是道德理性的张扬。另一方面，哈耶克认为，这种作为部落社会之本能道德情绪的“社会正义”在今天的大规模现代社会中

---

〔1〕如果按哈耶克的理解，自由市场制度是通往进步和繁荣的惟一道路的话，那么“社会正义”作为一种破坏甚至毁灭市场和社会之自发互动秩序的力量，它也将导致贫穷，或至少无助于社会的进步和发展：“试图实现‘社会正义’的努力并无助于绝对贫困的根除；在绝对贫困依旧属于尖锐问题的许多国家中，对‘社会正义’的关注事实上已然成了根除贫困的最大障碍之一。”（Hayek，1982，Vol.II，p.139；中译本下册，第240页）

已不再适用，对此的诉求不仅不可能实现其既定的道德价值目标，而且还会导致道德上更不可欲的结果或后果。在这个意义上，哈耶克强调，“对‘社会正义’的信奉，实际上已经演变成了一个宣泄道德情绪的主要通道。”（Hayek，1982，Vol. II，p.66；中译本下册，第122页）“就‘社会正义’而言，我们所必须处理的实际上只是一种准宗教性质的迷信，因此，如果它只是使那些信奉它的人感到幸福，那么我们就会对它敬而远之，不去打扰它；但是，如果它变成了强制他人的借口，那么我们就必须与它作斗争。”（Ibid.；同上，第122—123页）

3.2.3 哈耶克与罗尔斯

3.2.3.1 哈耶克对罗尔斯的否弃及相关评论

接下来我们有必要讨论一下哈耶克与约翰·罗尔斯之间的关系。这之所以必要不仅因为罗尔斯——当然还有其他如罗伯特·诺齐克等——作为社会正义理论的一位著名阐释者，他与哈耶克之间的关系经常为论者们提及（DiQuattro，1991；Norman Barry，1979，c.VII，sect.4；Kukathas，1989，c.II，sect.4；邓正来，1998），而且因为哈耶克本人曾经几次提到并评论过罗尔斯，在这几次评论中，尤其值得注意的是，哈耶克对罗尔斯的态度发生过很大的几乎是180度的转变。比如，在《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》的“序言”中，哈耶克对罗尔斯作了这样的评论：

> 我在当时认为，我应当就我的立场与新近出版的一部重要著作（亦即约翰·罗尔斯于1972年出版的《正义论》）之间的区别做出论证，……但是需要指出的是，在

慎重考虑之后，我最终还是得出了这样一个结论，即我原本想就约翰·罗尔斯《正义论》一书所做的讨论，并不会对我想在本卷中探讨的问题有直接的帮助，因为在我看来，我与罗尔斯之间的差异至多是一种措辞上的差异，而不是一种实质上的差异。……我们俩人就我所认为的基本要点的看法是一致的。（Hayek，1982，consolidated preface，p.xvii；中译本下册，第二卷“序言”第3—4页）

然而，在最后一部专著《致命的自负》中，哈耶克却说：

一个罗尔斯式的世界（a Rawlsian world）从来就没有开化：经由压制运气所导致的区分，它必定会阻碍大多数新可能性的发现。在这样一个世界里，我们将会被剥夺那些信号，这些信号自身就能告诉我们每一个人现在必须做什么（由于我们生活于其间的环境千变万化），以使生产的河川不停地流动，并且，如果可能的话，还不断地增长。（Hayek，1988/1990，pp.74—75）

显然，在第二段文字中哈耶克完全放弃了先前对罗尔斯的“友好”。从字面看来至少是因为，罗尔斯在《正义论》中试图把运气和天赋等偶然因素作为一种“非正义”（而不是“不正义”）因素纳入他的差别原则所诉诸的再分配范围[1]，在哈耶克看来是不可接受的。至于哈耶克说“一个罗尔斯式的世界从来就没有开化”，这看来他已毫不含糊地把罗尔斯的正义观念

---

〔1〕关于罗尔斯的差别原则以及他对运气、天赋等偶然因素的态度，请参见罗尔斯，1988/1997。另可顺便提及，罗尔斯对偶然因素的态度在很大程度上决定了他的《正义论》的再分配基调，这种基调在哈耶克尤其是诺齐克看来，是缺乏理据的，甚至显得有点专断。

列入了所谓“部落社会的情绪”之中了。

关于哈耶克对罗尔斯的上述评价及其态度转变，论者们一般认为，哈耶克在第一段文字中向罗尔斯所示的“友好”实际上是出于对罗尔斯的“误解”，比如迪奎特罗明确说道，哈耶克“对罗尔斯的理论的赞成性评论很可能是基于一种根本的误解”(DiQuattro，1991，p.203)。这种“误解”在迪奎特罗看来主要在于两个方面：(1)“哈耶克没有看到的是，罗尔斯在关于决定市场得以运作之背景制度的形式和结构方面是反对依赖市场的，这无论是就市场社会主义，还是就财产所有制民主而言都是如此。”(Ibid.)(2)“罗尔斯和哈耶克之间的第二个重要不同在于，他们关于第一个正义原则(即罗尔斯的平等自由原则。——笔者注)在分配政策领域会允许什么的观点是对立的。”(Ibid.)相比于迪奎特罗的评论，诺曼·巴利较多肯定了哈耶克与罗尔斯相一致的地方，比如他们都拒斥功利主义，都拒绝使用道德应得(moral desert)作为分配的标准等等。(参见 Norman Barry，1979，c.VII，sect.4)甚至在诺曼·巴利看来，尽管罗尔斯的“最大最小值原则”看起来的确具有一种“模式化”甚至平均主义的倾向，但“在实践上它很可能会产生极不平均的结果。因为这一原则容许富人和穷人之间的任何不平等，只要最穷者的地位比它在一个平均主义制度中要好”(Norman Barry，1979，p.146)。不过另一方面诺曼·巴利也承认，在哈耶克与罗尔斯之间存在根本的不同，那就是后者的正义理论从根本上来说是一种“模式化”的分配正义理论，尽管这一理论“挑出了一个特殊的‘模式’，即有利于最少受惠者的最大利益，作为一种正义的分配”(Ibid.，p.147)，但这种“最大最小值”分配方案在罗尔斯那里仍旧是缺乏正当理由的，尤其它还有意拒斥并力图克服运气、天赋等偶然因素对分配的影响，这在哈耶克看来是不可接受的。

仅就哈耶克对罗尔斯的态度转变而言，迪奎特罗和诺曼·

巴利的上述评论基本上能够说明哈耶克之所以转变态度的原因和理由。不过我们仍可在迪奎特罗和诺曼·巴利的基础上，结合前文关于哈耶克知识论和心智理论的探讨，进一步深化哈耶克最终否弃罗尔斯的理由。

有必要指出，尽管诺曼·巴利提及的哈耶克与罗尔斯之间的一致在一定程度上是能够成立的，但他们之间的这种一致只是在结论上显得一致，而真正支持他们得出各自结论的理由可能根本不同。比如，就他们都拒斥功利主义而言，哈耶克拒斥功利主义所依据的理由与罗尔斯的理由就根本不同。在罗尔斯那里，功利主义之所以必须被否弃，从根本上是因为它有悖他的第一个正义原则，即“平等自由”原则。也就是说，在罗尔斯看来，功利主义作为一种目的论理论，它“没有严格地考虑个体的众多和区别”，相反，“通过合成所有欲望体系，功利主义把适合于个人的选择原则应用于社会。……它是这样的一种合成，依据这种合成的原则，使正义所保障的权利受制于社会利益的计算。”或者，在这种社会利益的计算中，功利主义“可以为了使很多人分享较大利益而剥夺少数人的自由”（罗尔斯，1988/1997，第23—27页）。就此而言，罗尔斯反对功利主义所使用的论据在根本上是一种价值论论据，确切说来，是一种“权利”论辩。尽管哈耶克显然会支持这种罗尔斯式的价值论或“权利”论辩，但在他看来，功利主义必须被否弃的根本原因是它体现着“理性的僭妄”。具体而言，功利主义——不管是行为功利主义，还是规则功利主义——因为总是要求根据行为、规则或制度安排的“功利”、“结果”或“后果”来评判其（道德）合理性，这提出的知识诉求非常之高，因为它要求对行为、规则或制度安排的“功利”、“结果”或“后果”作出尽可能准确的预算或预见。然而在极为复杂且变动不居的现代市场或社会秩序中，任何个人或组织都处在不可避免的“经验无知”之中，从而不可

能准确预见行为、规则或制度安排的可能“功利”、“结果”或“后果”。就此而言，哈耶克认为，“整个功利主义认识进路的困境在于，作为一种承诺要对那种由一套规则体系构成的现象做出解释的理论，它却要彻底否弃那个使规则成为必要的因素，而这个因素便是我们的无知。”（Hayek，1982，Vol.II，p.20；中译本下册，第 28 页）另一方面，功利主义还因其“理性的僭妄”必然导致“建构主义谬误”（the constructivist fallacy），也就是说，它必然会诉诸个人（或组织）的理性对一般性行为规则系统加以建构或革新，这与集体主义计划论一样，僭越了我们不可避免的“哲学无知”。归结这两方面我们可以认为，哈耶克反对功利主义所使用的论据在根本上是一种知识论论据，确切而言，是他的“必然无知”（“经验无知”和“哲学无知”）论辩。

当然，两相比较起来，我们很难说在罗尔斯的价值论论据或“权利”论辩与哈耶克的知识论论据或“必然无知”论辩之间存在优劣之分。但如果考虑到哈耶克提醒的这样一种情况，即很多（甚至绝大部分）功利主义者乃至集体主义计划论者，他们在道德价值目标上与自由主义者实无二异，只不过追求实现其道德价值目标的手段或方式不同的话〔1〕，那么我们不得不承认，哈耶克的知识论论据或“必然无知”论辩的确给我们带来了一个新的理论视域，而且这个理论视域并不排斥传统的价值论论据或“权利”论辩，相反它是完全与之相容的。在这个意义上，即使是相对于罗尔斯而言，哈耶克的理论所具有的独特价值和意义也再次得以突显。

〔1〕 比如，J.S.密尔就是这样一个人物，他一方面是个人自由的坚定支持者和辩护者，另一方面却是一个不折不扣的功利主义者。又如，卡尔·马克思的终极目标也在于“解放全人类”，但在哈耶克看来，他却是一个集体主义计划论者。

3.2.3.2 罗尔斯差别原则的知识局限

尽管哈耶克与罗尔斯为拒斥功利主义所提供的理由或论据根本不同，但如果就拒斥功利主义是他们的“统一战线”而言[1]，他们为这条“统一战线”所提供的论据的不同并不足以构成哈耶克最终否弃罗尔斯的理由所在。既然如此，那么哈耶克为什么最终会彻底否弃他先前向之表示过“友好”的罗尔斯呢？上文迪奎特罗和诺曼·巴利的评论已为我们提供了初步的，也是一般为人们所接受的理由，即罗尔斯的正义理论（主要是他的差别原则）在根本上是一种分配正义理论，这种分配正义实际上就是哈耶克所批判的基于“部落社会的情绪”的“社会正义”。我们已经知道，“社会正义”或“分配正义”的最根本缺陷在于它的知识局限，即计划论者在施行“社会正义”或“分配正义”时不可能把握所有不同个人、组织或群体的相关于应得、品行、功绩或需求等的具体知识或信息，从而使他们的“模式化分配原则”不能得到有效实施。不仅如此，基于这种知识局限，计划论者的“社会正义”诉求还会导致事实层面和道德层面都不可欲的恶果，即摧毁市场和社会之自发互动秩序，摧毁个人自由赖以为基础的“法治”或“法律下的自由”，并沦为保护既得利益和特权以及纵容“不正义”的工具。这样我们有必要继续追问，罗尔斯的分配正义理论作为一种“社会正义”诉求是不是也会碰到不可逾越的知识局限，以及是否也会导致不可欲的恶果呢？需要指出，罗尔斯与传统的集体主义计划论者不同[2]，他没有明确诉诸，甚至公开否弃

---

〔1〕 这种“统一战线”的比附严格说是不恰当的，因为如我们在后文将会看到的，罗尔斯本人最终实际上有意无意地走上了功利主义或至少是与功利主义相似的道路上去了。

〔2〕 人们一般认为，罗尔斯仍是一名以“平等自由”为优先原则的自由思想家。这种看法在一定程度上能够成立，否则哈耶克最初不致会向他表示“友好”。

以应得、品行、功绩和需求等作为他的分配正义原则。相反，作为他的分配正义观念之核心的差别原则诉诸了一种最大最小值原则，即“社会的和经济的不平等应这样安排，使它们在与正义的储存原则一致的情况下，适合于最少受惠者的最大利益”。（参见罗尔斯，1988/1997，第292页）这样，罗尔斯用最大最小值原则或差别原则取代了传统集体主义计划论对应得、品行、功绩、需求等的诉求，从而成就了一种新的“社会正义”理论，这种理论衬之以罗尔斯在《正义论》中的精巧论证，的确给人耳目一新的感觉。

尽管如此，我们上文提出的问题——罗尔斯的差别原则是否也存在哈耶克意义上的知识局限——仍然有效，要回答这一问题，我们需进一步明确差别原则中的“最少受惠者”在罗尔斯整个正义理论体系中的特殊含义。这种特殊含义在于：“最少受惠者”实际上是罗尔斯精心选取的据以构建其分配正义理论体系，同时用以评价“原初状态”中的处在“无知之幕”[1]后面的人们所选择的制度安排或分配原则是否正义的一个所谓“普遍观察点”。只有站在这个“普遍观察点”上，人们才能评价一种被选择的分配方案是否正义。相对罗尔斯的两个正义原则来说，只有当社会和经济的不平等分配适合于“最少受惠

〔1〕 值得说明的是，罗尔斯在“原初状态”中设计“无知之幕”时所指的“无知”，跟哈耶克所指的“必然无知”意义上的“无知”是根本不同的。前者只是罗尔斯的一种理论上的虚拟设计，其目的在于用以证明罗尔斯的两个正义原则会被处在“无知之幕”后面的个人所选择，其内容仅仅是作为选择者的个人相互之间对各自的一些特殊信息的无知。在某种意义上，罗尔斯的“无知之幕”只是他用来屏蔽选择者的有关信息的一道虚拟屏幕，它跟选择者自身的心智和理性能力无关。而哈耶克所指的“必然无知”意义上的“无知”恰恰是就人的心智和理性能力而言的，它指示的是人的心智和理性能力的必然局限。在哈耶克看来，这种基于人的心智和理性能力之必然局限的“无知”，实是现实社会中所有个人及由个人组成的所有组织或群体所处的一种事实性状态或处境，并且这种事实性状态或处境还是不可避免或无可摆脱的，因而称之为“必然无知”。

者”的最大利益时，这种不平等分配才是可以容许的，也才是正义的。[1]既然“最少受惠者”作为一个“普遍观察点”在罗尔斯的分配正义理论中至关重要，那么这个“普遍观察点”应如何选择呢？抑或，“最少受惠者”本身如何确定呢？罗尔斯在如下一段文字中就此做了回答：

用于判断社会和经济不平等的代表人的定义却不是那么令人满意。其中一点是，当我把这些代表人看作是由收入和财富水平所决定的时候，我假定这一类的基本社会善是与权力和权威紧密相关的，以此来避免确定指标的困难。即我假定那些拥有较大的政治权力，或处在制度较上层的人们一般在别的方面也状况较好。总的来说，这一假定对于我们的目的来说是足够可靠的。还有一个问题是要挑选多少这样的代表人，但它并不是关键问题，因为差别原则选择一个代表扮演一个专门的角色。严重的困难是怎样确定最不利的群体。

在此看来不可能避免某种专断。一种可能的办法是选择一种特定的社会地位，比方说不熟练工人的地位，然后把所有那些与这一群体同等或收入和财富更少的人们与之合在一起算作最不利者。最低的代表人的期望就被定义为包括这整个阶层的平均数。另一个办法是仅仅通过相对的收入和财富而不管其社会地位来确定。这样，所有达不到中等收入和财富的一半的人都可以算作最不利的阶层。这一定义仅仅依赖于分配中较低的一般阶层，有使人集中注意最不利者与居中者相隔的社会距离的优点。这一距离是较不利的社会成员的境况的一个本质特征。我想这两个定

[1] 关于这种作为“普遍观察点”的“最少受惠者”的特殊含义，详请参见罗尔斯，1988/1997，第一编第二章第16节：“相关的社会地位”。

义中的任何一个，或它们的某种结合，都能足够好地服务于我们的理论。

无论如何，我们要在某种程度上聚集状况最差者的期望，被选择作为这些计算基础的人是处在一种特殊范围里的。但我们还是有权在概括差别原则的某些内容时诉诸实际的考虑。哲学或其他理论提供精细区分的潜力迟早要被用尽的。我因此假定处在原初状态中的人们理解差别原则要以这些方式中的一种来确定。他们从一开始就把它解释为一种有限聚集的原则，并在与其他标准的比较中如此评价它。这并不是说似乎他们同意把最不利者设想为字面上状况最差的个人，然后为使这一标准生效再在实践中采用某种均分的形式。相反，从原初状态的角度评价，它是本身切实可行的标准。最后情况可能变成这样：对最不利者的更准确的定义被证明是不必要的。（罗尔斯，1988/1997，第93—94页）

在这里罗尔斯尽管承认要确定“最少受惠者”这一“普遍观察点”是一个“严重的困难”，甚至“不可能避免某种专断”，但他仍旧不避“专断”地给出了两个所谓“可能的办法”，且认为这两个“可能的办法”都能“足够好地”服务于他的理论，甚至这一理论最后还能证明对“最少受惠者”的更准确的定义是不必要的。

关于罗尔斯给出的上述方案，我们姑且不论这两种“可能的办法”是否真能“足够好地”服务于他的理论，也姑且不论他最终是否能证明对“最少受惠者”的更准确的定义是不必要的，可以肯定的是，这种作为“普遍观察点”的“最少受惠者”地位或代表——无论罗尔斯最终会选择谁，也无论原初状态中被“无知之幕”遮蔽的人最终会同意谁——对于罗尔斯的

理论设置而言是必不可少的。然后我们可以追问，罗尔斯给出的上述两种“可能的办法”在现实社会中是否可行或是否可能呢？有人可能会这样辩护，罗尔斯的这种“可能的办法”只是虚拟的理论设计，它并不直接涉及现实社会，因而不太适合追问它在现实社会中是否可行或是否可能。就此有必要指出，罗尔斯精心设计他的理论是为了提出两个正义原则，这种正义原则作为政治制度伦理中的一种道德合理性诉求，它最终面对的是制度安排在道德上是否“应当”的问题，就他的差别原则而言，他最终要证明的是，一种容许不平等的分配制度“应当”符合“最少受惠者”的最大利益。然而，如果罗尔斯承认“应当意味着能够”的话[1]，那么他就得承认，当他用上述两种（抑或其他）“可能的办法”来确定作为“普遍观察点”的“最少受惠者”，进而寻求证明一种容许不平等的分配制度“应当”符合“最少受惠者”的最大利益时，他至少在潜意识里相信，这种“可能的办法”是“能够”的，即我们或多或少“能够”在现实社会中用这种“可能的办法”确定出“最少受惠者”这一“普遍观察点”来。就此而言，我们不仅可以，而且必须继续追问罗尔斯给出的上述两种“可能的办法”在现实社会中是否可行或是否可能。那么它们究竟是否可行或是否可能呢？

应当承认，如果我们不避讳“专断”的话，我们的确可能以某种甚至是法律的形式规定“不熟练工人”或“所有达不到中等收入和财富的一半的人”作为“最少受惠者”。但问题在于，既然这种规定“不可能避免某种专断”，那么它如何让人

---

〔1〕“应当意味着能够”在伦理学讨论中往往被人们接受为一个自明的直觉性命题或原则，其基本含义在于，当我们对他人提出“应当”的规范要求时，这意味着他人“能够”做到规范要求的内容。罗尔斯本人是接受这一命题或原则的，比如他在讨论法治原则时就明确表明了这一点，参见罗尔斯，1988/1997，第四章第38节。

信服呢？尤其，“原初状态”中的人们——尽管他们对他人的福利有点“冷淡”，但无论如何，他们总是关心自己的福利的——一旦摒除了“无知之幕”后发现自己最初同意的“最少受惠者”实际上威胁甚至损害了自己的利益，他们会如何想呢？他们还会再同意这种“原初状态”中的选择吗？或者，他们是不是会认为自己才是真正的“最少受惠者”，从而要求政府反过来照顾自己的最大利益呢？当然我们也许可以假定，所有这些“原初状态”中的人们都是“一言既出，驷马难追”的真君子、大丈夫（注意：这种假定对人性的要求是非常高的，从而与罗尔斯对“仁爱”的回避相矛盾），他们仍会遵守自己最初的信诺。但即使如此，罗尔斯还会碰到更为棘手的问题在于：一方面，就所谓“不熟练工人”而言，我们根据什么来确定哪些人是“不熟练工人”呢？农民、教师以及其他类似的阶层如何处理？这种“不熟练工人”阶层的结构，如行业分布等，如何确定？[1]尤其，如果考虑哈耶克一直强调的“时间”因素的话，我们是否还要考虑“最少受惠者”阶层的结构，尤其是行业分布，会随时间变化而不断变化呢？以及，我们是否可以设想，各个不同行业不同领域不同层次的“不熟练工人”会为了被列入“最少受惠者”这个意味着“油水”的名单而相互竞争呢？在相互竞争的过程中，他们的工会，或者他们会不会组织起各种工会或联合工会，向政府游说、施压呢？这样一来，罗尔斯的作为“最少受惠者”的“不熟练工人”阶层是否会重蹈为哈耶克所深恶痛绝的利益集团的相互博弈角逐的老路呢？是否会沦为保护既得利益和特权乃至纵容“不正义”的工具呢？所有这些问题看来都是罗尔斯难于回答的，或者，他可

〔1〕 不管“最少受惠者”阶层如何确定，它的结构，尤其是行业分布，看来是一个非常重要的考虑对象，因为今天的经济政策以及社会资源配置和收入分配等，在很大程度上是直接相关于行业分布或行业结构的。

能给出的答案会堕为哈耶克批判的对象。

另一方面，所谓“所有达不到中等收入和财富的一半的人”的方案实际上比“不熟练工人”方案更难操作。比如，政府如何知道哪些人的收入和财富“达不到中等收入和财富的一半”呢？难道它能要求所有人公布自己的收入和财富，然后据以确定所谓“中等收入和财富的一半”吗？显然这种要求——如果实行的话——有悖于罗尔斯所主张的基本公民权利，至少是公民隐私权。当然我们也许可以设想，政府会设立一个信息或档案机构，专门保存公民的收入和财富信息，绝不向任何个人或组织、机构等泄露，从而公民——假设他们决不撒谎，或假设政府有某种措施杜绝公民决不撒谎——可以放心登记自己的收入和财富情况。进而政府可以依据这些信息通过统计分析确定“达不到中等收入和财富的一半的人”的阶层结构尤其是行业分布等，然后在此基础上制定相关经济政策或分配方案，使这些“最少受惠者”的最大利益得到照顾。即使如此，罗尔斯仍可能碰到的困难在于：如果考虑哈耶克的“时间”因素的话，这些“最少受惠者”的地位不是固定不变的，他们总会随着时间推移而不断变化，尤其是结构变化和行业分布的变化等。事实也很可能如此，因为在政府按照罗尔斯的差别原则所制定出来的经济政策和分配方案的照顾下，这些“最少受惠者”可能很快就会摆脱其“最少受惠者”的状况或地位，甚至还可能成为实实在在的“最大受惠者”。这样，政府必然需要不断收集公民的收入和财富信息，然后重新统计分析新的“最少受惠者”的阶层结构和行业分布，进而重新制定新的经济政策和分配方案，以照顾这些新的“最少受惠者”的最大利益。如此往复，不断循环。表面看来，这似乎就是一个罗尔斯式的理想制度安排，可以贯彻差别原则。但是，如果站在哈耶克的角度来看的话，这实际上也是一个“干预”甚或“计划”经济。因为在这种制度安排中，政府制定的经济政策和分配方案

总是随着“最少受惠者”——我们姑且不考虑确定“最少受惠者”所可能遇到的知识困难——的改变而不断改变，支持这种“朝令夕改”的制度安排的实是政府或中央权力机构的即时性“命令”，而不是哈耶克意义上的一般性原则。于是我们可以设问，在这种即时性“命令”——尽管这种即时性“命令”的初衷是为了贯彻罗尔斯的差别原则以照顾“最少受惠者”的最大利益——的“干预”或“计划”下，一种哈耶克意义上的自发扩展的市场和社会秩序如何可能？如果按照哈耶克的思路，只有自由市场制度才是通往进步和繁荣的惟一道路，而“干预”或“计划”是通往贫穷和奴役的必然道路的话，那么罗尔斯的差别原则——尽管它要受到平等自由原则的限制——是否也是一条通往贫穷和奴役的可能道路呢？

上述设问对于罗尔斯而言可能过于言重，但归结以上，我们可以认为，罗尔斯的差别原则无论如何不像哈耶克最初认为的那样，与他本人的差异“至多是一种措辞上的差异，而不是一种实质上的差异”。恰恰相反，一如迪奎特罗和诺曼·巴利已经提示的，罗尔斯的差别原则作为一个“分配正义”原则或一种“社会正义”诉求，从根本上是与哈耶克意义上的一般性行为规则不相容的。尤其，无论罗尔斯把差别原则中的“最少受惠者”定位为何，他看来都不太可能排除哈耶克归给“社会正义”诉求的（道德）风险，即一方面可能走向“干预”或“计划”，从而破坏甚至摧毁依系于一般性行为规则的市场和社会之自发互动秩序，另一方面可能最终沦为保护既得利益和特权乃至纵容“不正义”的工具。按照哈耶克的思路，罗尔斯的差别原则看来不仅不太可能真正维护正义，而且还有可能走向正义的反面。由此我们便不难理解，哈耶克为什么最终会在《致命的自负》中断言“一个罗尔斯式的世界从来就没有开化”。

隐含于上述所有论辩之中的仍是哈耶克的知识论论据：罗

尔斯基于差别原则的分配正义观念最终依系于作为“普遍观察点”的“最少受惠者”的确立，而这种“最少受惠者”的确立恰恰对知识的诉求太高，它要求中央权力机构或政府（抑或其他组织）拥有足够的心智和理性能力，把握足够的知识，以确定出一个灵活且有效的“普遍观察点”，亦即随时根据经济、社会和政治环境的变化，确认出一个切实可行同时又无争议的“最少受惠者”群体，进而依据这一群体来制定相应的经济政策和分配方案。在这一点上，罗尔斯实际上有意无意重蹈了为他所拒斥的功利主义的覆辙，即在他自己的分配正义理论中引入了一个类似于功利主义所诉诸的“公平观察者”和“理想立法者”的角色，亦即像功利主义假定了一个全知全能的、能够统一和体验他人欲望的、进而在把这些欲望融合为一个统一和谐的体系的基础上，确知“最大多数人的最大幸福”的“公平观察者”和“理想立法者”——这种“公平观察者”和“理想立法者”最终必然归结为中央权力机构或政府——一样[1]，罗尔斯也假定了一个全知全能的、能够随时把握公民福利水平和受惠情况的，进而可以灵活有效地确定所谓“最少受惠者”群体，同时确知“最少受惠者的最大利益”的政府或其他形式的中央权力机构。

不仅如此，如果我们把罗尔斯对“最少受惠者的最大利益”这一“普遍观察点”的诉求，与功利主义对“最大多数人的最大幸福”这一为“公平观察者”和“理想立法者”所追求和把持的终极目标和伦理原则相比较的话，我们可以发现，罗尔斯对他的以差别原则为核心的分配正义观念的论证途径，与功利主义所预设的论证途径（即诉诸“公平观察者”和“理想立法者”）实际上如出一辙，只不过他们各自所选取的视角不

---

[1] 关于罗尔斯对功利主义的“公平观察者”和“理想立法者”的解释和批判，详请参见罗尔斯，1988/1997，第一编第一章第5节。

同而已：对功利主义者而言，他们是从“最大多数人的最大幸福”这一角度来观察的——只要行为、规则或制度安排有利于“最大多数人的最大幸福”，那么它就是正当的，就是正义的；对于罗尔斯而言，他不过是转换了一个角度，从“最少受惠者的最大利益”来观察而已——只要规则或制度安排（罗尔斯看来是不会把差别原则应用于个人行为的）符合“最少受惠者的最大利益”，那么它就是正当的，就是正义的。显然，在这两者之间的确存在惊人的相似，甚至，如果我们可以把罗尔斯的“最少受惠者的最大利益”也当作某种意义上的“功利”的话，那么罗尔斯本人在一定程度上也可归结为一个功利主义者。

此外值得提及，罗尔斯曾批判功利主义的这样一种做法，即通过“对作为一个整体的社会采取对一个人适用的合理选择原则”，由“公平观察者”和“理想立法者”把所有不同个人的欲望统一或融合为一个协调的欲望体系，最终把社会或政治治理改造成了一种类似于企业家经营工厂的“有效管理”，简言之即把社会或政治治理改造成了企业管理。（参见罗尔斯，1988/1997，第24页）但通过上文分析我们看到，罗尔斯本人的差别原则实际上也要求政府根据“最少受惠者”的可能变化而不断“干预”市场，甚至还可能把市场和社会之自发互动秩序改造成一种依系于中央权力机构之即时性“命令”的组织秩序或“计划秩序”，就此而言，罗尔斯的差别原则乃至以此为核心的整个分配正义观念所导致的最终结果，与功利主义所导致的“企业管理”似乎并无实质区别。

归结以上，尽管罗尔斯表面上对功利主义持坚定的批判态度，但实际上，无论是他为论证差别原则所选择的论证途径（即依赖于作为“普遍观察点”的“最少受惠者”），还是差别原则的实质内容（即符合“最少受惠者的最大利益”的制度安排才是正当的或正义的），抑或差别原则最终导致的结果（即导致“干预”和“计划”，走向“企业管理”式的组织秩序），

都与功利主义论辩没有太大的区别，甚至可以说，他实质上或多或少也走上了功利主义或至少是与功利主义相类似的道路上去了。一如哈耶克批判功利主义犯了“理性的僭妄”或“建构主义谬误”一样，罗尔斯的差别原则看来也僭越了人类自身不可避免的知识局限，冒认了“理性的僭妄”，落入了“建构主义谬误”的窠臼。

3.2.3.3 罗尔斯的道德建构主义及其可能局限

上文论述还仅限于哈耶克知识论中“经验无知”的一面，即仅限于人的心智和理性能力在把握和解释复杂现象方面的“实践限制”。实际上，罗尔斯的“建构主义谬误”还有相对于“哲学无知”的一面，即人的心智和理性能力在解释和建构一般性行为规则方面的“绝对限制”。其表现在于：罗尔斯试图通过理性论证的方式重新建构正义原则，这实是一种“理性建构规则”的做法，这种做法与哈耶克把一般性行为规则或道德行为规则归结为自生自发的“心智—文化进化”过程直接相违。

哈耶克在1976年的时候之所以向罗尔斯表示“友好”，在相当程度上可能是因为他赞同罗尔斯认为政治制度安排必须受制于一般性正义原则的限制这一点。但他当时显然没有意识到，恰恰在一般性正义原则的来源和依据上，他跟罗尔斯有根本区别或分歧：在他本人那里，一般性正义原则只能通过长期渐进的文化进化抑或“心智—文化进化”发展而来，而罗尔斯在《正义论》中所做的，恰恰是试图通过理性证明的方式重新建构一般性正义原则，这种“理性建构规则”的做法实是他深恶痛绝的“建构论唯理主义”的表现。就此而言，在一般性正义原则的来源和依据上，哈耶克与罗尔斯之间存在一种“进化论理性主义”和“建构论唯理主义”之间的根本分歧或冲突。

关于哈耶克与罗尔斯之间的这种分歧或冲突，库卡萨斯在

《哈耶克与现代自由主义》（Kukathas，1989）一书中作了较好的概括。在库卡萨斯看来，罗尔斯的《正义论》“明确尝试去做哈耶克认为不可能的事情”（Kukathas，1989，p.66）。具体而言，他们之间的分歧或冲突主要表现在如下几个方面：

1.罗尔斯继承自康德等人的契约论传统使得他在设计原初状态时有一种强烈的“公共性诉求”，这种公共性诉求要求整个社会受“公共的正义观念”的支配，而且这种“公共的正义观念”必须得到足够的理性辩护。在库卡萨斯看来，这实际上就是要把哈耶克所指的“正义感”或休谟所指的“自然正义感”加以理性化，或加以明确的理性陈述和辩护。但在哈耶克和休谟那里，“正义感”或“自然正义感”作为一种“非明确陈述的规则”是无法加以理性化的，“我们决不能足够明确地陈述这种正义感，以建构一种正义理论。”（Kukathas，1989，p.71）

2.与“公共的正义观念”诉求相对应，罗尔斯也要求原初状态中的人们拥有一种“共同的正义感”，或至少要求这种“共同的正义感”可以通过“反思的平衡”得到。在这一点上库卡萨斯认为，罗尔斯的原初状态“实际上只包含一个人”，因为“无知之幕剥去了原初状态中的成员的个性，留给他们的只是同一的、毫无特色的人格。原初状态与其说是一个产生‘同意’的设计，不如说是一个详尽解释单一一个人的道德推理的设计”（Kukathas，1989，p.72；着重号为笔者所加）。而在哈耶克那里，这种罗尔斯式的“共同的正义感”根本不可能达到或实现，因为在哈耶克的视域中“根本不存在这种‘共同的’正义感”，相反，人们的正义观念是歧异纷杂的，“关于何者是正义的，从而使得法律、协定、立法机关和法庭这些制度成为必要这一点，在不同个人之间存在足够‘分歧’。正义制度并不反映一种共有的正义观念。相反，它们反映的是人的一种认识论困境：他既不能完全清楚地陈述他关于对和错的理

解，也不能对他所处的世界有足够的认识，以确知他（和其他人）的判断。”(Ibid., p.71)

3.就这种“认识论困境”而言，库卡萨斯进一步认为，“对哈耶克而言，罗尔斯理论的缺陷并不在于他持有一种用以评价社会制度的理想的或模式化的正义观念，而在于他宣称明确阐释了一个可以从之评判正义观念的观察点，并认为这一观察点是为所有道德人持有的真实的观察点。”(Ibid., pp.74—75）尤其，“原初状态的观察点……是这样一个观察点，从这个观察点看，(哈耶克视域中的）人类条件的绝大部分最重要特征都被消除了；因为源自人的无知的不确定性被想当然地给取消了。然而让人不能明确的是，如果我们能从一个从之我们知道我们并不知道的事物的观察点看待事物的话，我们如何知道我们会选择何种正义观念。仅仅宣称处在原初状态中的各方知道关于人性和社会理论的所有相关的和真实的信念是不够的；如果我们要知道我们如何从那个观察点进行判断的话，我们需要的并不仅仅是假定我们知道的理论设定：我们需要那种真实的社会理论呈现在我们面前。罗尔斯并没有为我们提供任何这样的社会理论。确实，他也不可能提供；因为要提呈一种在某种程度上不为支配理论家的兴趣和假定所影响的社会理论是不可能的。”(Ibid., p.75；着重号为笔者所加)

4.此外，“反建构主义的哈耶克不会同意罗尔斯把原初状态的观察点用于建构基于分配正义观念的正义原则。”(Ibid.) 而“在他们探讨正义问题的进路之间（存在）更为深刻的不同。对罗尔斯而言，正义是对由社会合作所产生的好处和害处进行分配的一个特征。如果作为制度之关注对象的分配是正义的，那么制度本身也是正义的。然而，对哈耶克而言，正义是确保社会合作的手段，并不直接关注分配的问题”(Ibid., p.77)。再者，罗尔斯在原初状态中假定了一个所谓“公平且自由的正义环境”，但在哈耶克看来，“在由真实的个人所组成的世

界之中，根本不存在这样的环境。”(Ibid., p.78)

5.最后，“尽管哈耶克和罗尔斯都视自己为自由主义者，但他们之间的终极分歧在于，他们代表着两种不同的个人主义理论。罗尔斯的哲学基于一种建构主义的个人理论，在这种理论中，所有个人都被认为共有共同的道德因素。这是他们的道德平等的基础。所有非道德因素——包括个人的才能、容貌和社会地位等——都不属于他作为人的一部分，而属于变化不定的、与道德无关的外在环境的一部分。罗尔斯的个人主义正义理论寻求符合这种个人观念，进而提呈一种社会结构的见解，这种见解老是把人类关系返还为这种个人之间的关系。这样，正义的任务就在于调控和纠正历史的运作，其途径则在于尽可能广泛地再分配使个人得以完全成为个人的善：自由和机会、收入和财富，以及自尊的基础。”(Ibid., p.79；着重号为笔者所加）而“哈耶克的个人观念是一种更具历史性的观念，因为他不是从人类的基本道德特征来看待个人的，相反，他把个人看成是社会进程的产物，个人成其为个人乃因为这样的事实，即他拥有才能，拥有独特的容貌，存在于特定的环境之中，在这种环境中他保有自己的兴趣、忠诚和义务。对哈耶克来说，为这样构想的个人所要求的那种社会秩序，是一种能够与源自他们不同目标的不同行为相协调的秩序”(Ibid.)。

应当说，库卡萨斯概括的上述几方面确能使我们较为深入地明确哈耶克与罗尔斯之间的“进化论理性主义”和“建构论唯理主义”之间的分歧和冲突。尤其，库卡萨斯指出罗尔斯的正义理论缺乏一种具有现实感和历史感的社会理论，以及在原初状态中实际上“只包含一个人”[1]，进而把哈耶克与罗尔斯之间的分歧归结为“不同的个人主义理论”之间的分歧，这种

[1] 这实际上与共同体主义者，如桑德尔、泰勒等，批判罗尔斯所设定的只是一种无所依托无所承担的、同质的、无差别的“原子式个人”是一样的。

把握的确是相当到位的。

但另一方面，有必要指出库卡萨斯的概括也存在对哈耶克的误解，这种误解就是上述的第二点，即把哈耶克解释成了一个否认“共同正义感”的人。实际上哈耶克并不否认“共同正义感”的存在，相反他恰恰极力主张甚至离不开这种“共同正义感”。比如，在《自由秩序原理》中哈耶克就曾这样提到过“正义感”：

> 有些“规则”永远不可能被赋予明确的形式。许多这类规则之所以为人们所承认，只是因为它们会导向一贯的且可预见的判决，而且也将被它们所指导的人视作一种“正义感”的表达。（Hayek，1960/1978－a，pp.208—209；中译本上册，第265页）

在《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》中他把这种“正义感”表述成了“一般正义感”：

> 那些被委以阐明、解释并发展现行正当行为规则系统的人，就必须始终不懈地为解决特定的问题寻求答案，而不得对此强行施加他们所具有的那种不受约束的意志。人们当初之所以选举他们来担当此项任务，实是因为人们相信他们最有可能制定出那些符合一般正义感并能够被融入整个现行规则系统中的规则。（Hayek，1982，Vol.Ⅱ，p.41；中译本下册，第62—63页）

显然哈耶克这里所指的“一般正义感”实际上就是一种“共同正义感”，由此看来，库卡萨斯的确误解了哈耶克。关于这种“一般正义感”或“共同正义感”，如果联系哈耶克默会知识观

的心智理论根据的话，我们会发现它实际是哈耶克默会知识观的一个非常自然的拓展：这种“一般正义感”或“共同正义感”实际上就是人们关于作为心智之“共同结构”的一般性正当行为规则的一种默会知识或超意识知识，抑或“共同性知识”，正是基于这种默会知识或“共同性知识”，人与人之间的理解和一般而言的行为互动才得以可能，进而一种整体的和谐的社会秩序才可能得以型构。

这样看来，哈耶克并不会像库卡萨斯所说的那样，反对罗尔斯对“共同正义感”的诉求，甚至可能也不会反对罗尔斯所主张的那种“公共的正义观念”。但哈耶克会反对罗尔斯把“共同正义感”或“公共的正义观念”理解为一种为共同体所有成员所理性把握的或需要明确加以理性解释或辩护的东西。这是因为，在哈耶克看来，我们的“共同正义感”作为一种相关于一般性正当行为规则的默会知识或超意识的“共同性知识”，它体现在我们遵循规则行事的行为之中，我们并不需要通过刻意的理性去寻找它们，更不用以逻辑的形式去证明它们。更为根本的是，与“共同正义感”或“共同性知识”相关的一般性正当行为规则实际上就是我们心智的共同结构，这种共同结构作为“地图”之一部分已经“前在”于我们的心智之中，我们的“共同正义感”或“共同性知识”以这种作为心智之共同“前在结构”的行为规则为前提，而不是行为规则需要经由“共同正义感”或“共同性知识”才得以确立。

这样，在哈耶克的“进化论理性主义”和罗尔斯的“建构论唯理主义”（或用罗尔斯本人的话说是“道德建构主义”，参见 Rawls，1993/1996）之间就存在根本不同。在罗尔斯那里，我们首先需要寻找——无论是在《正义论》的“原初状态”中寻找，还是在《政治自由主义》的现实政治秩序中寻找——某种共同的或公共的理性知识，抑或说“公共理性”，然后在此基础上才可能寻求证明某种普遍的一般性正义原则，进

而，依据这种理性的正义原则才可能设计一种所谓“正义”的制度安排和分配方案，最终，在这种“正义”的制度安排中，我们各得其所各就其位，同时依据“差别原则”兼顾“最少受惠者的最大利益”。在罗尔斯的这种论辩逻辑中，哈耶克所指的那种大写的“理性”（Reason），亦即所谓“唯建构论理性”，在某种意义上成了罗尔斯建构其道德原则的前提和基础，进而成了现实社会和政治秩序的最终来源和依据。然而遗憾的是，一如库卡萨斯所指出的，罗尔斯没有，也不可能，为他的正义理论提供一种充分的社会理论解释，而在缺失这种社会理论解释的情况下，罗尔斯所诉诸的大写的“理性”——按照哈耶克的思路——似乎是缺乏依据而且也是没有限制的。[1]

在哈耶克那里，人的理性变成了一种有限制的小写的“理性”（reason），这种小写的“理性”以“前在的”一般性行为规则为前提和基础，也以其为限度，它体现为我们——我们对我们生活于其间的世界或整体社会秩序处于不可避免的“经验无知”之中——能够依据行为规则成功应对各种复杂生活情势，如果我们能做到这一点，进而能形成有序互动的整体社会秩序的话，那么我们就是有理性的。然而这种作为我们理性的前提和基础及其限度的一般性行为规则本身是“理性不及”的，我们无法依据理性对之作出明确的解释，更不可能用理性来建构一般性行为规则，即不可能用理性来建构理性自身的前提、基础和限度（这在哈耶克看来是一种“逻辑矛盾”，参见

---

〔1〕 值得提及的是，罗尔斯的“重叠一致”（overlapping consensus）（参见 Rawls, 1993/1996）似乎缓和了这种“道德建构主义”色彩。但严格说来，“重叠一致”与他的“道德建构主义”是不相容或不相关的。因为“重叠一致”本身并不能通过理性推理的形式加以建构，相反，它似乎更多依赖于一种哈耶克式的社会理论解释。确切言之，“重叠一致”首先需要有使“重叠一致”本身得以可能的多元正义观念或其他道德价值观念，而这些多元的正义观念或道德价值观念在使“重叠一致”得以可能之前或之先，就已经存在并发挥作用了。

SO，8.91)。之所以如此，是因为一般性行为规则被哈耶克理解为是“心智—文化进化”过程的产物。概要说来，就宏观层面而言，一般性行为规则是以“相互竞争的传统的自然选择”为核心机制的文化进化过程的产物，它体现为我们的文化传统，这种文化传统是我们无法用理性加以明确陈述和解释的，我们对之处于不可避免的“哲学无知”之中。就微观层面而言，一般性行为规则是人的心智进化过程的产物，它构成了我们心智的共同结构，而根据哈耶克的心智理论，心智不可能解释，更不可能建构自身，甚至要对其中的一项规则作出完全的解释或建构都不可能。这样，与罗尔斯不同，哈耶克不仅为他的小写的有限理性提供了一种社会理论解释，而且还提供了一种更具哲学意义的心智理论解释。按照这些解释，人的有限理性是作为其前提、基础和限度的“心智—文化进化”过程的产物，而不是“心智—文化进化”要由人的理性来加以指导从而得以维续。在这个意义上，哈耶克的“进化论理性主义”实是一种“有限的理性主义”。在这种“有限的理性主义”之中，“正义”不被理解为是一种“模式化”[1]的分配正义或“社会正义”，相反，按照哈耶克的理解，对“正义”的惟一合理的解释就是——遵循“理性不及”之一般性正当行为规则。

哈耶克的“进化论理性主义”和罗尔斯的“建构论唯理主义”或“道德建构主义”之间的上述区别，在哈耶克对社会契约论所持的批判态度中也有所体现。[2]在哈耶克看来，尽管社会契约论在西方思想史上源远流长，但它把社会及其秩序的基础归结为一种理性的社会契约的产物，这是不可靠的，也是危险的。之所以如此，不仅是因为所谓的社会契约是一种虚拟的

[1] 在某种意义上“模式化”也意味着“理性化”。

[2] 哈耶克对社会契约论的批判散见于《自由秩序原理》、《法律、立法与自由》、《致命的自负》等著作中，参见 Hayek，1960/1978－a；1982；1988/1990；etc。

假定之物，而且更根本的是，这种社会契约论在逻辑上会导致“建构论唯理主义”。这又在于，一方面，社会契约论要求订约的各方拥有充分的高度发达的理性知识，才能达致为订约各方都一致同意的共同的社会契约；另一方面，按照社会契约论的论辩逻辑，任何维系社会秩序的一般性行为规则都要求源出于所有社会成员的一致同意，正是这种一致同意在逻辑上假定了作为社会成员的个人拥有一种完备知识，而这与哈耶克的理性有限论辩是直接冲突的。正是在这个意义上，哈耶克把社会契约论的主要代表如霍布斯和卢梭看作是“笛卡尔的直接追随者”（Hayek，1982，Vol.I，p.10），而“尽管建构论者对社会制度的起源所做的那种幼稚的解释，趋向于认定法律规则必定是某人之意志的产物，但是这种解释在事实上却与法律规则的实际发展进程极不符合，而且也像那种宣称社会起源于社会契约的论点一样是个十足的神话”（Hayek，1982，Vol.II，p.41；中译本下册，第63页）。甚至在讨论人们对他所指的“原始意义上的自由”与所谓“政治自由”的混淆时，他还说，这种混淆“有可能掩盖这样一个事实，即一个人可以通过投票或缔结契约的方式而使自己处于奴役状态，从而同意放弃原始意义的自由”（Hayek，1960/1978－a，p.14；中译本上册，第7页；着重号为笔者所加）。归结这些我们发现，社会契约论作为一种诉诸理性建构的社会理论和道德哲学，从根本上与哈耶克的“进化论理性主义”思路不相融合，而罗尔斯作为这种契约论传统的当代传人，他在这条道路上自然与哈耶克走不到一块。

最后还可提及，库卡萨斯把哈耶克解释为否认“共同正义感”或“共同正义观念”的这种做法，对哈耶克来说还存在一种隐含的危险。这种危险在于，如果按照库卡萨斯对哈耶克的解释，人们的正义感或道德价值观念歧异纷杂，不可能形成某种一致或共同之处的话，那么这样解释的“个人”或“自我”

就会面临与罗尔斯所理解的“个人”或“自我”所面临的困境相反的困境：一方面如库卡萨斯所说，罗尔斯式的“个人”或“自我”是一种没有具体内容的、纯粹抽象的“个人”或“自我”，但另一方面，如果像库卡萨斯所解释的那样，哈耶克的“个人”或“自我”因为其具体性、独特性和多样性而失却了形成“共同正义感”或共同道德价值观念的可能的话，那么这样的“个人”或“自我”就是一种没有规定性的、任意的、最终也没有限制的“个人”或“自我”，而这样的“个人”或“自我”并不是真正的哈耶克意义上的“个人”或“自我”。

3.2.4 “社会正义”无意义

贯穿上文论述的最根本论辩，实际上始终是哈耶克基于其心智理论的知识论论辩（包括“经验无知”和“哲学无知”论辩）。基由这种知识论论辩我们也许可以认为，任何一种诉诸中央权力机构进行某种“模式化分配”的“社会正义”或“分配正义”诉求，在事实层面上都不太可能实现其既定的道德价值目标，甚至还可能走向自己的反面。

不过哈耶克对“社会正义”的批判还没有结束。在《法律、立法与自由》的第二卷《社会正义的幻象》的“序言”中，哈耶克作了这样的陈述：

> 仅仅指出那些试图实现“社会正义”的特定努力不会奏效这一点是远远不够的，所以我还必须对这样一个问题做出解释，即社会正义这个说法本身就是毫无任何意义的，而且使用这种说法的人，如果不是愚昧，那就肯定是在欺骗。(Hayek, 1982, consolidated preface, p.xvi; 中译本

下册，第二卷“序言”第2页）

在这里哈耶克明确提出了“‘社会正义’无意义”的论断，甚至他还把这种在他看来无意义的“社会正义”比作安徒生童话中的那个没有穿衣服的皇帝加以嘲弄——“我什么也没有看到，因为那里什么也没有”。（Ibid.；同上，第2页）

但是，“社会正义”真的“无意义”吗？关于此，我们必须首先明确哈耶克为他的论断所设定的限制条件，这在于：“‘社会’或‘分配’正义是组织的正义，而在自生自发秩序中无意义。”（Hayek，1978－c，p.80）也就是说，哈耶克实际上承认“社会正义”或“分配正义”在组织秩序中是有意义的，且仅仅在组织秩序中才有意义，而在自生自发社会秩序中是无意义的。为什么在组织秩序中有意义的“社会正义”在自生自发社会秩序或自由社会秩序中会变成无意义呢？这在于，哈耶克认为，“正义”概念从根本上而言对自由社会秩序这种自生自发过程不适用。之所以不适用则是因为，“正义是人之行为的一种属性”（Hayek，1982，Vol.II，p.31；中译本下册，第49页）。这种“正义是人之行为的一种属性”的观念实际上就是哈耶克的“责任伦理”观念。按照这种观念，只有一种能够归属道德责任的行为或制度安排才称得上是正义或不正义的，像自由社会秩序这种自发互动过程，我们无法对之归属道德责任，因而谈不上正义或不正义。在这个意义上，自由社会秩序实与正义或道德无涉，是一种“非正义”或“非道德”的制度安排，而不是“不正义”或“不道德”的。关于此，鉴于邓正来已在中文世界作了较为深入的介绍（邓正来，2003－c），我们在这里不拟赘述，只简要提及如下：

哈耶克认为，“所谓正义，始终意味着某个人或某些人应当或不应当采取某种行动。”（Hayek，1982，c.II，p.33；中译本下册，第52页）“惟有人之行为才能被称之为是正义的或

不正义的。如果我们把正义与不正义这两个术语适用于一种事态，那么也只有当我们认为某人应当对促成这一事态或允许这一事态发生负有责任的时候，这些术语才会具有意义。一个纯粹的事实，或者一种任何人都无力改变的事态，有可能是好的或坏的，但却不是正义的或不正义的。把‘正义’这一术语适用于人之行动以外或支配人之行动的规则以外的种种情势，乃是一种范畴性的错误。……除非我们相信某人原本能够并应当以不同的方式来安排事物，否则把一种事实性情势描述为正义的或不正义的，都是毫无意义可言的。”（Ibid.，pp.31—32；同上，第50页）当然，“不只是个人的行动，而且也包括许多个人的联合行动或组织所采取的行动，都可能是正义的或不正义的。政府就是这样一种组织，但社会不是。”（Ibid.，p.32；同上，第51页）在这里哈耶克所持的是一种典型的责任伦理论辩。按照这种论辩，只有当造成某一种结果或事态的道德责任可以明确归属到某一个人或某一些人，抑或某一组织或政府的具体行为或制度安排时，这种行为或制度安排才是与道德相关的，进而我们才可以对该行为或制度安排，以及对做出该行为或制度安排的责任人或责任主体如政府等，作出正义或道德与否的评判。如果对于某一结果或事态而言，任何人或任何组织，包括政府，都无法或不可能为之承担责任的话，那么对这一结果或事态就无法提出道德或正义的诉求。

基于这种责任伦理论辩可以认为，“社会正义”诉求实与组织秩序必然联系在一起。因为按哈耶克理解，组织秩序在本质上是一种基于“目的依附”之组织规则或“命令”的社会秩序，在这种秩序中，中央权力机构或政府的即时性命令——这种即时性命令的目的总是相关于处在特定时空情势之中的特定个人或组织——是一切社会活动，甚至包括个人的私人活动，得以展开的基础，任何人、任何组织或群体都须在政府的命令和许可范围内活动，都须服务于政府预先规定的目标。在组织

秩序中，各级政府（最终是中央政府）是一切人为结果或人为事态的直接或间接的责任承担者。在这种可以明确责任归属的社会秩序中，人们可以对任何一种人为结果或事态提出道德上的正义诉求，即“社会正义”诉求。

但是，在一种以“目的独立”之一般性行为规则为基础的自由社会秩序中（在其中政府也是一般性行为规则的遵循者，而不是其制定者或建构者），这种“社会正义”诉求却是不适用的。因为“在一个自生自发的秩序中，每个个人的处境都是由许多其他人的行动造成的一种综合性结果，而且任何人都没有责任或力量能够确使众多人所采取的这些彼此分立的行动对某个特定的人造成一种特定的结果。一个人的处境可能会受到某个其他人的行为的影响，也可能会受到某些其他人的一致行动的影响，但是却很少会受到其他人的行为的完全支配。因为，在一个自生自发的秩序里，那种决定一个人应当具有何种生活状况的规则是根本不可能存在的。一如我们所见，个人行为规则所决定的只是由此形成的秩序所具有的某些抽象特性，而不是它所具有的特定且具体的内容”（Hayek，1982，Vol. II，p.33；中译本下册，第52页）。就此而言，“在一个自由的社会中，不同的个人和群体的地位并不是任何人设计的结果，也不是可以根据一项普遍适用的原则加以改变的；因此在这样一个社会中，把人们在报酬方面所存在的差异说成是正义的或不正义的，根本就不可能有任何意义。”（Ibid.，p.70；同上，第127页）

这样，哈耶克通过一种责任伦理论辩最终肯定了集体主义计划论的“社会正义”诉求对于一种无法归属道德责任的自生自发之自由社会秩序的不适用或“无意义”。应当说，他的这种论辩至少就责任伦理而言的确具有相当的说服力量。然而，尽管人们可能不会对这种责任伦理论辩本身提出质疑，但问题在于，计划论者可能争辩说，在市场社会中总是存在大量偶然

因素，如运气、天赋、出身等，它们事实上对收入分配影响极大，就这种影响而言，尽管我们无法说它们是“不正义”或“不道德”的（因为我们无法对偶然因素提出道德责任诉求），但我们同样无法说它们是“正义”或“道德”的。对这样一种既不“不正义”或“不道德”，也不“正义”或“道德”的中性因素，我们如何处理呢？难道我们要任其自然不加约束吗？关于此，如果仅从责任伦理的角度看的话，我们似乎无法得到一个明确的答案。于是计划论者可能诉诸结果论或后果论的论辩：在他们看来，诸如运气、天赋、出身等偶然因素很可能甚至必然会导致收入和财富分配的不均，甚至还可能导致“富者愈富，贫者愈贫”的两极分化现象；而且，也因为这些偶然因素的影响，有些运气或天赋不好的人，如遭受自然灾难者或天生残疾者，在市场竞争中可能无法生存。这些都是偶然因素造成的“不好”的结果或后果。进而计划论者可能诉诸“社会正义”，要求政府通过某种直接或间接的分配或再分配手段，缓和甚或遏制偶然因素对收入和财富分配的影响，尤其要对那些运气、天赋或出身不好的人作出某种补偿。[1]

应当说，计划论者对偶然因素影响收入和财富分配的这种考虑或担忧在一定程度上是有其道德合理性的，因为一种严重的两极分化往往会成为导致社会不稳定的因素（社会不稳定反过来会造成对社会民生的负面影响），尤其，如果任由那些遭受自然灾害者或天生残疾者在市场竞争中被淘汰甚至消亡的话，这的确在道德上是不正当的。既然如此，那么计划论者因而诉诸“社会正义”是不是就是正当的呢？就此哈耶克至少提出了如下几条反驳理由：

1.哈耶克承认，一个完全的自由市场制度“确实是一种

---

〔1〕 这实际上正是罗尔斯提出“差别原则”的初衷和理由所在。

使富者愈富的系统”，但在他看来，“这与其说是它的弊端，还不如说是它的优长，因为正是这种系统所具有的上述特征，才使得每个人都认为值得尽全力去追求即时性的结果，而且也值得尽全力去提高他在将来向其他人提供服务的能力。正是人们有可能通过获取财富而提高他们在将来获取财富的能力，这才引发或启动了一个持续不断的整体过程，其间，我们无须每时每刻都从零做起，而可以始于并以前人取得的成就为基础，进而用我们所掌握的财富去创造尽可能多的收入。”（Hayek，1982，Vol.II，pp.123—124；中译本下册，第212页）在这里哈耶克的意思是说，一个完全的竞争性自由市场是一个财富不断增长的市场（而不是一块大小既定的蛋糕），在这个市场中，的确可能出现“富者愈富”的现象，但这未必意味着“贫者愈贫”。实际上，“富者愈富，贫者愈贫”只是在相对收入的意义上而言的，也就是说，“贫者”只是相对于“富者”的收入而言显得“愈贫”，但在绝对收入上，“富者愈富，贫者愈贫”这种情况不会出现在一个不断增长的竞争性自由市场之中，在这一点上，哈耶克可能认为计划论者有点杞人忧天。尤其，在一个完全的竞争性自由市场中，正是富者，而不是贫者，带动了财富不断增长的整体过程，正是在财富不断增长的整体过程中，贫者的绝对收入才可能相应地不断增长，正是在这个意义上哈耶克才说，“使富者愈富”是自由市场制度的“优长”而不是“弊端”。[1]

2.即使自由市场制度不能在使富者愈富的同时带动贫者的绝对收入不断增长，或退一步讲，即使自由市场制度真的导致“富者愈富，贫者愈贫”（当然，这种情况在哈耶克看来是不会出现的），我们仍不能诉诸中央权力机构实施“社会正

[1] 关于这种富者带动贫者的论辩，可参见 Hayek，1960/1978－a，c.III。

义”。这不仅是因为按照上述责任伦理论辩，任何人或任何组织，包括中央权力机构或政府，都没有直接的道德责任去改变贫者——这种贫者是指相对贫困的人，不包括那种赤贫而无生存能力的人——的境况。更根本的是因为，中央权力机构或政府因其不可避免的知识局限，在事实层面上不可能做到这一点，即不可能实现“社会正义”诉求的既定道德价值目标。相反，更糟的是，中央政府因为诉诸“社会正义”而不断干预市场之自由秩序，这会导致整个社会的财富水平停滞不前甚至出现倒退，导致整个社会陷入相对贫困甚至绝对贫困的状况，从而不仅不能改变贫者的处境，反而在降低了富者的财富水平后使贫者更贫。

既然如此，那么怎样改善“富者愈富，贫者愈贫”这种境况呢？在哈耶克看来，这只能诉诸“同情”（而不是“社会正义”），也就是说，我们只能尽量发展各种可能的慈善事业，从“市场外部”——而不是从“市场内部”，即不是直接干预市场——来帮助和改善贫者的境况。而且，即使是诉诸“同情”或慈善事业[1]，我们也不能使用强制，即使是道德强制（如果使用强制的话，那么“同情”就不成其为“同情”了）。在哈耶克看来，一个自由的市场社会可以，而且可能，是一个充满“同情”的社会[2]，但不可能是一个充斥“社会正义”诉求的社会。

3.不可否认，即使一个竞争性自由市场再完善再增长，其中总有一些人会因为各种偶然的不幸，如灾难、天生的缺陷

---

〔1〕 哈耶克本人并没有直接使用“同情”这种表述，只是强调要尽可能发展慈善事业（慈善事业的基础或依据就是“同情”）。即使是关于慈善事业，哈耶克也没有作集中讨论，只是在一些散见场合偶尔论及。

〔2〕 在哈耶克看来，发达的慈善事业往往只会在繁荣的自由市场制度中才能实现，在一个贫困的社会中，我们不太可能指望人们体现出足够的“同情心”，或者，即使人们有“同情心”，恐怕也没有足够的财力来做到这一点。

等，或因为在竞争中失败，而失去基本的生存能力。针对这一部分人，哈耶克认为，政府的确有责任给予他们"救济"，但这仅限于"救济"而已，而且这种"救济"也有限度，即政府只应提供最低的基本生活保障，除此之外，政府没有责任要像计划论者的"社会正义"诉求那样，给予他们某种结果或后果意义上的平等。另外，即使是"救济"，这种"救济"也应尽可能避免直接通过政府来施行，而应尽可能诉诸慈善事业，以及哈耶克所指的"独立部门"(the independent sector)[1]。

总之，尽管偶然因素的确对收入和财富分配有很大影响，在某种意义上还无法避免，但这并不能成为计划论者诉诸"社会正义"进而干预市场之自由秩序的理由，相反，计划论者的"社会正义"诉求对自由市场秩序的干预只会使不可欲的情况变得更糟。就此而言，无论自由市场秩序中的偶然因素会带来多大的不可欲结果，我们都不能对市场之自由秩序进行直接或间接的干预，任何克服或补偿偶然因素所带来的不可欲结果的措施和努力，都应"在市场之外"进行，且仅限于提供最低的物质生活保障，同时应尽可能诉诸基于"同情"的慈善事业和"独立部门"，而不是诉诸基于所谓"社会正义"的政府干预。[2]

最后，我们可引述哈耶克的如下文字以结束对哈耶克批判"社会正义"的讨论：

> 正是人们普遍相信"社会正义"概念的有效性，这才致使所有的当代社会都愈来愈努力把某种报酬模式强加给各自的市场秩序；此外，对"社会正义"有效性的这种笃

---

[1] 关于哈耶克对"独立部门"的讨论，可参见 Hayek，1982，Vol.III，pp.49—51；中译本下册，第 341—345 页。

[2] 哈耶克不仅主张政府为公民提供最低生活保障，而且主张政府要提供或履行一些基本的服务职能，如提供市场自身无法提供的"公共产品"等，这一般被认为不同于罗伯特·诺齐克的"最小国家"(the minimal state)，后者连这一些都予以否弃。

信无疑，还具有一种特殊的自我加速或强化的取向：个人或群体的地位越是变得依附于政府的行动，他们就越会坚持要求政府去实现某种可以得到他们认可的正义分配方案；而政府越是竭尽全力去实现某种前设的可欲的分配模式，它们也就越是会把不同的个人和群体的地位置于它们的掌控之中。只要人们对"社会正义"的这种笃信支配了政治行动，那么这个过程就必定会以一种渐进的方式越来越趋近于一种极权体制。（Hayek，1982，Vol.Ⅱ，p.68；中译本下册，第124—125页）

3.2.5 哈耶克的形式正义或"法治正义"观

结束了对哈耶克批判"社会正义"的讨论后，我们有必要指出，哈耶克所批判的始终只是作为"模式化"分配正义的"社会正义"诉求，而不是正义本身。实际上在哈耶克看来，"社会正义"诉求只是对"正义"概念的一种滥用，而对正义本身的追求是任何社会政治制度安排都须为之努力的方向。既然如此，那么正义究竟意指什么呢？什么样的制度安排才是真正符合正义要求的呢？

3.2.5.1 作为遵循一般性正当行为规则的正义

关于上述问题，我们可以直接排除一切诉诸中央权力机构或政府之即时性命令的"社会正义"诉求，也可排除一切"模式化"的分配正义方案。因为这些在哈耶克看来不仅不能维护正义，反而会沦为保护既得利益和特权甚或纵容"不正义"的工具，同时还会破坏基于一般性行为规则的自生自发社会秩序和"法律下的自由"。与此相反，哈耶克认为，"惟一正义的原

则便是不向任何人提供这种特权”（Hayek，1982，Vol.II，p.141；中译本下册，第243页），或者，“‘纠正’市场秩序之惟一可能的方法就是确使该秩序所依凭的那些原则得到一以贯之的适用，而决不是把那些并不适用于其他人的原则适用于某些人。由于正义的精义乃在于相同的原则必须得到普遍适用，所以正义也就要求政府惟有在它准备在所有类似的场合中都根据同一原则行事的条件下才能给予特定的群体以帮助。”（Ibid.，p.143；同上，第245页，着重号为笔者所加）在这里，哈耶克实际上已经道出了他自己的实质性正义观念，这种正义观念就是——形式正义。[1]概要而言，这种形式正义观的实旨在于：它并不要求，甚至反对，刻意去实现某种特定的具体目的或特定事态，而只要求严格遵循一些普遍适用的形式原则或形式规则，在遵循这些形式原则或形式规则的过程中，无论出现何种具体结果或事态都是可允许的，在道德上都是正当的或正义的。在这种形式正义观中，形式原则或规则成了实现正义的关键，任何一种行为或制度安排，只要，且只有，在形式原则或规则所允许的范围内活动（而无论它会达致何种具体的结果或事态），才是正当的或正义的，相反，任何违背形式

[1] 关于哈耶克的实质性正义观念（注意：不是“实质正义”观，“实质正义”是与“形式正义”相对立的），如邓正来（2003－c，注释4）所提到的，西方学者一般将之归结为“程序正义”（procedural justice），如约翰·格雷（Gray，1984/1998，p.62）、Hamlin（1991）、Mack（1999）等都持这种观点。然而尽管哈耶克的正义观念，尤其是他关于遵循普遍适用之一般性行为规则乃为正义之精义的观点，的确在一定程度上与程序正义有些相似，但“程序正义”似乎并不是对哈耶克正义观的最合适的概括。这是因为，哈耶克并不是特别强调实现正义的程序性质（尽管他似乎也不会否认这种程序性质）。相反，他强调得更多的是一般性行为规则的形式性质，如抽象性、一般性、可普遍化性、否定性等，而严格遵循这些形式意义上的一般性行为规则，在他看来就是正义的，在道德上就是正当的。就此而言笔者以为，把他的正义观念归结为一种“形式正义”可能更为合适，当然，这种“形式正义”的概括并不排斥“程序正义”的说法。

原则或规则的行为或制度安排都将被视作是不正当或不正义的。

这种形式正义在某种意义上也可理解为一种"法治正义"或"法律面前人人平等"意义上的正义。也就是说，只有严格遵守一般性法律的行为或制度安排才是正义的或正当的，任何违背一般性法律的行为或制度安排都是不正义或不正当的。就此而言，一个正义的社会必定是一个法治的社会，亦即"规则统治"的社会。在这样的社会中，任何人、任何组织，包括政府的行为和制度安排，都须依据一般性形式原则或形式规则，抑或一般性法律来加以展开，在一般性形式原则或规则抑或法律面前，任何人、任何组织，包括政府，都是平等的一员，只有一般性原则、规则或法律，才是整个社会的最高"统治者"。

3.2.5.2 作为"发现"过程的立法

有必要指出，在这样加以理解和解释的形式正义或"法治正义"中，作为其核心的形式原则或规则抑或法律，并不是法律实证主义所理解的那种作为统治者或立法者——这种统治者或立法者最终总是落实为中央政府——意志之体现的"实定法"，也不是"纯粹法律理论"（pure theory of law）所理解的那种基于或依据于理性和逻辑的所谓"纯粹法律"，亦不是"唯理主义自然法理论"所理解的那种作为超自然之实存物的"自然法"，[1]而是一种哈耶克所特指的一般性正当行为规则或"真正意义上的法律"。要理解哈耶克的形式正义或"法治正义"观念，我们须进一步考察一般性正当行为规则或真正意义上的法律所具有的特性。不过，鉴于邓正来在中文世界已经对

〔1〕哈耶克主要在《自由秩序原理》和《法律、立法与自由》这两部著作中对法律实证主义和所谓"纯粹法律理论"以及"唯理主义自然法理论"作出了尖锐批判，参见 Hayek，1960/1978－a，part II；1982，Vol.II，c.VIII，以及其他相关部分。另可参见邓正来，2002。

此有深入研究和论述（邓正来，2002），我们在这里不拟赘述或重复，只简要提及如下：

哈耶克的一般性正当行为规则或真正意义上的法律的特性应从两个相对不同但又紧密相关的层面上加以理解，一是他的社会理论以及作为其哲学基础的心智理论的层面，二是他的法律哲学的层面。就前一层面而言，哈耶克的一般性正当行为规则（在这个层面上，我们不直接称之为"法律"）应作一种宽泛的同时也更为基本的理解。在这个层面上，一般性正当行为规则往往被赋予了"理性不及"的"默会"性质，它只能为人们所"默会"遵循，不能对之作出明确的理性解释。就法律哲学层面而言，一般性正当行为规则或真正意义上的法律被哈耶克赋予了"法律"的性质。在这个层面上，哈耶克要求一般性正当行为规则或真正意义上的法律具有某种"公知性"和"确定性"（参见 Hayek，1960/1978－a，c.XIV），即要求它们能明确规定正当行为或个人私域的范围（往往是以否定的形式），同时为人们所公知。

关于上述区分，有论者认为在这两个层面之间存在某种矛盾或冲突[1]：一般性正当行为规则既然是"理性不及"而只能"默会"的，那么它们作为真正意义上的法律显然就不是"公知"而"确定"的。这种观点就字面而言似乎能够成立，但严格说来这是对哈耶克的误解。因为持这种观点的论者忽视了哈耶克关于真正意义上的法律的这样一个非常重要的论断，即真正意义上的法律只能"发现"（discover）而不能"创制"（create）。这一论断是什么意思呢？就此我们可先引述哈耶克的如下文字加以说明：

---

[1] 比如，Burczak 在"哈耶克的主观主义与他的自由主义法律理论之间的矛盾"一文（Burczak，2002）中就持这种观点。

尽管建构论者对社会制度的起源所做的那种幼稚的解释，趋向于认定法律规则必定是某人之意志的产物，但是这种解释在事实上却与法律规则的实际发展进程极不符合，而且也像那种宣称社会起源于社会契约的论点一样是个十足的神话。那些受托制定规则的人，实际上并没有被授予发明他们自认为合适的任何规则的无限权力。他们之所以当选，就是因为他们表明自己在发现那些能够与其他规则相容合并能够被证明是可行的规则方面有着很高的技能。的确，他们所取得的成就常常会把他们置于这样一种位势之中，而这种位势却能够使他们在不配再获得这种信任的时候依旧得到信任，甚或能够使他们在丧失这种信任的情况下继续保有他们所掌控的权力。但是，这并不能改变这样一个事实，即他们的权威乃源出于他们被推定有能力实施公认之秩序所要求的那些规则，并且被推定有能力发现有可能被人们认为是正义的那些规则。一言以蔽之，他们的权威乃是这样一种权威，它源出于人们推定他们有能力发现正义，而不是源出于人们推定他们有能力创造正义。

因此发展一个法律系统的使命乃是一项难度极大的智识使命，而如果首先不把某些规则视作给定的规则接受下来，又如果不在由这些给定的规则所决定的系统之中开展这项工作，那么这项使命就不可能得到实施。当然，这项使命乃是一种多少能够得到成功践履的使命，但是通常来讲，它却不允许那些受托担当此项使命的人随心所欲地行事。因此，这项使命与其说是像在建造一栋崭新的大厦，毋宁说是更像在寻求真理。在努力梳理和协调未阐明的规则之复合体并在努力把它们纳入明确规则系统的过程中，人们会发现，种种公认的价值之间常常会发生冲突。在某些情形中，人们也确实有必要根据一些更具一般性的原则

去否弃某些为人们已然接受的规则。就此而言，真正的指导原则将始终是：正义（也就是普遍适用的规则）必须支配特定的（尽管也可能是人们普遍感受到的）欲求。(Hayek，1982，Vol.Ⅱ，p.41；中译本下册，第63—64页，着重号为笔者所加）

在这里哈耶克明确表述了“真正意义上的法律只能‘发现’而不能‘创制’”的观点，这意味着，真正意义上的法律作为一种“给定的规则”在被“发现”从而成为“明确规则”之前，早就已经存在并发挥作用，只不过它是以“未阐明的规则”的形式存在并发挥作用而已。

这进一步把我们引向了他关于“未阐明的规则”（unarticulated rules）和“已阐明的规则”（articulated rules），以及关于“法律”（law）和“立法”（legislation）之间的区分[1]的观点。这可简要归结如下：[2]

1.法律不同于立法，且法律先于立法，立法只是“发现”法律，而不是“创制”法律。在这里“法律”实际上就是指一般性正当行为规则或真正意义上的法律，而“立法”是指以某种政治和司法的程式将一般性正当行为规则或真正意义上的法律加以明确化或形式化，抑或法条化，即以法律条文的形式赋予一般性正当行为规则以某种（司法意义上的）确定性、公知性等等。在这个意义上，立法只是把先前就已存在的一般性正当行为规则或真正意义上的法律加以确定化或形式化，而“法

〔1〕“法律”和“立法”之间的区分实际上已经由《法律、立法与自由》这部三卷本著作的题名得到了明确提示，在某种意义上，这种区分也是《法律、立法与自由》这部著作的题旨之一。

〔2〕关于哈耶克在“法律”和“立法”，以及“未阐明的规则”和“已阐明的规则”之间的区分，邓正来作了深入阐述，参见邓正来，2002。

律本身却从来不是像立法那样被‘发明’出来的”（Hayek，1982，Vol.I，p.72；中译本上册，第113页）。相反，“早在人类想到自己能够制定或改变法律之前，法律已然存在很长一段时间了。”（Ibid.，p.73；同上，第115页）甚或，“尽管人类在没有他们所遵循的法律的情况下是无法生存的，但是，人类却的确在没有他们所‘知道’的法律的情况下生活了千百万年；所谓‘知道’，在这里是指他们能够阐明这些法律。”（Ibid.，p.43；同上，第64页）

2.基由法律和立法的上述区分，一般性正当行为规则或真正意义上的法律实可进一步区分为两种形式，即“未阐明的规则”和“已阐明的规则”。其中未阐明的规则是指尚未得到立法程式确认的，或者说尚未为立法所“发现”但有待“发现”的一般性正当行为规则或真正意义上的法律，这些有待立法“发现”的行为规则或法律早已存在并一直支配着人们的行为和社会互动。已阐明的规则是指已经为立法所“发现”并已经得到立法程式确认和形式化的一般性正当行为规则或真正意义上的法律，它们往往以成文法条的形式为立法者或政府在整个社会公布并加以解释，要求全体社会成员共同遵守，违犯者往往会得到不同程度的惩罚。就此而言，哈耶克所指的一般性正当行为规则或真正意义上的法律实际上同时包括未阐明的规则和已阐明的规则两个部分，所谓立法的实质则在于：“发现”并阐明未阐明的规则，从而将之变成已阐明的规则。正是在这个意义上哈耶克强调，立法不是根据立法者的主观意志“创制”法律，相反，“那些最早尝试以文字的方式来表达一般性规则的人并没有发明新的规则，而只是努力表达他们早已熟悉的东西。”（Ibid.，p.76；同上，第120页）

3.尽管立法的实质在于“发现”并阐明早已存在并发挥作用的未阐明的规则，但这不是一件容易的工作，相反，这种工作非常困难，需要专职的立法者（如普通法法官）来进行。

因为这种立法工作须在一般性正当行为规则或真正意义上的法律的整个系统（既包括未阐明规则，也包括已阐明规则）内部进行，对其中任何一项规则的“发现”和阐明都须依据其他所有未阐明和已阐明的一般性正当行为规则才可能成功，这实际上就是我们前文论述的“内部批判”。就这种困难而言，作为“发现”和阐明未阐明规则的立法不是一蹴而就的，它往往要经历长期的渐进过程，且往往不能完全避免错误，需要不断加以修正和改善。（参见 Hayek，1982，Vol.I，pp.77—78；中译本上册，第 122 页）

由此看来，论者们对哈耶克所作的前述“冲突”理解——即认为一般性正当行为规则的“理性不及”之“默会”性质与作为一般性正当行为规则的真正意义上的法律的“公知性”和“确定性”诉求之间存在冲突——实际上可以得到消解。这在于，一方面，作为一般性正当行为规则的真正意义上的法律是在长期文化进化过程中逐渐形成的，它们在为人们所明确阐明之前是以未阐明规则的形式存在的，人们能依据“知道如何”的默会知识“默会”地遵循它们，从而形成一种稳定协调的自生自发秩序。同时，这种未阐明的真正意义上的法律也在人们的心智进化过程中得到确立，并以共同心智结构的形式存在于人们的心智之中，使人们的理解和交流得以成为可能，进而人们可以据之形成各自行为的有序互动。另一方面，随着时间推移以及人们生活经验和知识的积累，这些未阐明的真正意义上的法律规则中可能有一部分能逐渐为人们所明确陈述和阐明，并通过某种立法程式以确定的法律条文的形式加以公布，要求所有社会成员共同遵守，于是最终形成了我们今天所一般理解的具有某种“公知性”和“确定性”的法律。就此而言，这种“公知”而“确定”的法律规则实际上只是一种已经为人们所“发现”并明确阐明的一般性正当行为规则而已。而且“发现”和阐明一般性正当行为规则的过程也可能出现一些错误或

不当，因而需要容许修正和改善，而这种修正和改善需要以“内部批判”的形式进化，即依据其他所有一般性正当行为规则（既包括已阐明的也包括未阐明的）点滴地进行。

鉴于哈耶克本人没有在一般性正当行为规则与所谓真正意义上的法律之间作出明确的术语区分，我们可在这里就下文论述作出这样的规定，即专门用“一般性法律规则”这个术语来指已阐明的一般性正当行为规则。这样一来，这种专指一般性正当行为规则或真正意义上的法律中的已阐明部分的一般性法律规则，就将因其已为人们所“发现”和阐明，并已被人们赋予“公知性”和“确定性”，而不再具有——准确地说是，可以忽略——它原有的“理性不及”或“默会”性质。当然，这种已阐明的一般性法律规则并不因其具有“公知性”和“确定性”就一定或永远会是正当的或正义的。这不仅是因为它作为一种已阐明的法律规则总只能部分地表达或再现其原来的未阐明规则的含义和意义，而且是因为它的含义和意义取决于一般性正当行为规则系统的整体（既包括未阐明的规则，也包括已阐明的规则），而这种一般性正当行为规则系统就整体而言是动态的，会随时间推移而不断改变。就此而言，一般性法律规则作为正当行为规则整体系统中的已阐明部分，其意义和正当性或正义性就可能随着时间推移而不断变化，甚至还可能失去其确切意义，从而变得不再正当或正义。正是在这个意义上，一般性法律规则是需要不断加以修正和改善的，只不过修正和改善它们的惟一途径只能是“内部批判”，而不是任意的主观“创制”或理性建构。

3.2.5.3 一般性法律规则的基本特性

我们可进一步明确作为已阐明规则的一般性法律规则的除公知性和确定性（以及其原有的“理性不及”之“默会”性质）之外的其他基本特性。在笔者看来，明确这些基本特性对于理解

哈耶克的形式正义或“法制正义”观念非常重要，因为正是这些基本特性决定着一般性法律规则的形式特征。概要而言，哈耶克赋予一般性法律规则的基本特性主要可归结如下：

1.抽象性或一般性。按笔者理解，抽象性或一般性是哈耶克赋予一般性法律规则（乃至任何一般性正当行为规则）的首要特性，这种特性不仅决定着我们随后要讨论的其他基本特性，而且也是从哈耶克的心智理论可得到直接证明的最根本特性。不过鉴于前文（2.4.4）已就一般性正当行为规则之抽象性或一般性的心智理论根据作出了详细解释，我们在这里只简要提及这种抽象性或一般性的含义或所指。按照哈耶克的理解，一般性法律规则作为已阐明的一般性正当行为规则，指涉的总是处在特定时空情势中的不同个人的具体行为所共有的抽象的一般的特征，而不指涉这些行为的具体的细节的特征。或者也可这样说，一般性法律规则只是从某种抽象的一般的层面上为处在特定时空情势中的不同个人提供其行为的“可能性范围”，只规定其行为的“一般方案”，而不规定这些个人在各自的特定时空情势中具体应该做什么。在这个意义上，处在特定时空情势中的不同个人的具体行为只要符合这些一般特征，或者说在这种“可能性范围”之内，那么我们就可说他是在遵循一般性法律规则行事，进而也可说他的行为是合法的（甚或，就一般性法律规则实质上是一种已阐明的一般性正当行为规则而言，我们也可说他的行为是正当的，是具有道德合理性的）。

总之，任何一种法律规则，如果要成其为真正意义上的法律的话，它都必须是抽象的或一般性的，只有具有这种抽象性或一般性，它才能“适用于未知其数的未来情势”（Hayek，1982，Vol.II，p.35；中译本下册，第55页）。

2.目的独立性（end-independence）。目的独立性是指，一般性法律规则必须独立于，或者说不得服务于任何相关特定个人或组织（包括政府）的即时性的特定目的。如果任何法律

规则服务于这种特定目的的话，那么它就不能成其为真正意义上的法律，而只能沦为服务于组织秩序的即时性“命令”。一般性法律规则的目的独立性实际上是它的抽象性或一般性的一个引申。这在于，既然抽象的一般性法律规则只指涉处在特定时空情势中的不同个人（或组织或政府）的具体行为的一般特征，而不指涉其具体特征，或者说必须“适用于未知其数的未来情势”的话，那么这种一般性法律规则自然不能服务于不同个人（或组织或政府）的特定的具体的目的或目标。

3.可普遍化性或适用于人人的平等性。先谈可普遍化性。这种可普遍化性在哈耶克那里可作两种不同理解，一种是哈耶克本人的特殊理解，这种理解我们在前文（2.3.3）讨论一般性行为规则的“内部批判”或“内在一致性判准”时已有所提及，即哈耶克将之归结为一般性行为规则系统内部的“相容性”或“一致性”。这种内部的“相容性”或“一致性”被哈耶克用来作为检测一般性行为规则是否可以普遍适用的一个基本标准，也是我们对一般性行为规则进行点滴（理性）改进的根本依据或判准。

不过，对可普遍化性的另一种理解才是我们一般的理解，即一般性法律规则（乃至所有一般性行为规则）必须能够毫无例外地普遍适用于处在类似境况中的所有不同个人（或组织），或者说，应用于某一具体情况的法律规则必须能够普遍应用于所有类似的情况。只有在这个意义上，它才是可普遍化的，才能作为一般性的法律规则成其为哈耶克所指的真正意义上的法律。

另可提及，论者们，如约翰·格雷（Gray，1984/1998），往往将哈耶克对一般性法律规则的可普遍化诉求解释为一种康德主义。在笔者看来，这种康德主义解释在严格限定的“可普遍化”的意义上也许能够成立。但如我们已指出的（参见2.3.3），哈耶克对一般性法律规则的可普遍化诉求与康德本人的可普遍化

诉求之间实际上存在根本不同。康德的可普遍化诉求就其性质而言是一种基于所谓“纯粹理性”的逻辑一致性诉求，即要求正当行为规则在普遍适用的同时不导致自拆台脚的逻辑矛盾。(康德，1957－b 和 1999）然而哈耶克可能会否弃康德对理性和逻辑的诉求，仅将可普遍化原则限制在经验实践的层面上，即要求一般性法律规则能在经验实践的层面上普遍适用于处在类似境况中的所有人。就此而言，康德的可普遍化诉求是一种“逻辑的可普遍化”，哈耶克的则是一种“实践的可普遍化”。

哈耶克对一般性法律规则的这种适用于人人的可普遍化诉求还会进一步向我们提出“平等对待”的要求，即要求把所有不同个人当作（形式上）平等的一员加以对待，甚至在普遍适用的一般性法律规则面前，个人与政府也是平等的。就此而言，“法律面前人人平等”这一原则在哈耶克这里得到了更为严格的理解。在这种理解中，政府不是作为法律的制定者和执行者高高在上，相反，它与个人一样，都是一般性法律规则的遵从者，政府对一般性法律规则的任何僭越都将被视作是不正当或不正义的。[1]

最后还可提及，哈耶克赋予一般性法律规则的可普遍化性或适用于人人的（形式）平等性实际上也根源于一般性法律规则的抽象性或一般性，其理由与上述目的独立性根源于抽象性

---

〔1〕值得指出的是，哈耶克对“法律面前人人平等”这一原则的诉求不是基于价值论论辩的，即不是诉诸每个不同个人在道德价值上都具有平等的尊严或权利。按笔者理解，“法律面前人人平等”在哈耶克那里实是他关于一般性法律规则的可普遍化诉求的一种逻辑推论，即既然一般性法律规则必须毫无例外地普遍适用于处在类似境况中的所有人，那么它就必然要对处在类似境况中的所有人予以（形式上的）同等对待。这种非价值论论辩的好处似乎在于，它在一定程度上可以避免人们基于一种平等尊严和权利的论辩而进一步提出结果平等意义上的“社会正义”诉求：一般性法律规则只给予处在类似境况中的不同个人以（形式上的）平等对待，至于这些不同的个人（在实质上）会得到何种具体结果，取决于各个个人自身的努力、才能和运气等。

或一般性的理由相同，这里不予赘述。

4.否定性。[1]所谓否定性是指，一般性法律规则一般不向遵循它的个人或组织（包括政府）提出肯定性的要求，而只是提出否定性的要求，即不从肯定的角度规定遵循者具体应当做什么，而只从否定的角度规定他们不应当做什么，用哈耶克本人话说，“正当行为规则一般都是对不正当行为的禁令。”（Hayek，1982，Vol.II，p.35；中译本下册，第55页）同时哈耶克强调，“正当行为规则之所以必须成为否定性的规则，实是因规则不断扩展其适用范围并超出了那种能够共享甚或能够意识到共同目的的生活共同体而造成的一个必然结果。”（Ibid.，p.36；同上，第57页）

一般性法律规则所具有的否定性也根源于它的抽象性或一般性。这在于，既然一般性法律规则作为一种已阐明的一般性正当行为规则只指涉处在特定时空情势中的不同个人或组织的具体行为的抽象特征或一般特征，而不指涉其具体特征，那么这意味着，它不能告诉不同的个人或组织在特定时空情势中具体应当做什么，只是在一般意义上提供其行为的“可能性范围”，这实际上也就是规定他们不应当做什么。

不仅一般性法律规则本身具有否定性特征，而且检测它们是否正义的标准也是否定性的，这种正义性检测标准就是上文讨论的可普遍化原则在哈耶克那里的第一种应用，亦即我们在

---

[1] 邓正来根据哈耶克对一般性法律规则或一般性正当行为规则的否定性诉求，将哈耶克的正义观最终归结为一种“否定性正义观”，参见邓正来，2003－c。应当说邓正来的这种概括就哈耶克一贯强调的这样一点而言的确具有道理，即：“我们并不拥有评判正义的肯定性标准，但是我们却确实拥有一些能够告知我们何者是不正义的否定性标准。”（Hayek，1982，Vol.II，p.42；中译本下册，第65页）但在笔者看来，哈耶克对一般性法律规则或一般性正当行为规则的否定性诉求只是其实质性正义观念的一个特征而已。就哈耶克正义观的整体而言，我们将之归结为一种“形式正义”或“法治正义”观可能更为合适，而且这种“形式正义”或“法治正义”的概括与所谓“程序正义”也可以相容，只不过它不等同于“程序正义”。

第二编第三章讨论一般性行为规则的“内部批判”时所突显的“内在一致性判准”。这种“内在一致性判准”的实质在于，它并不要求从肯定的角度检测某一项法律规则的具体内容或规定，只是关注这项法律规则与整个一般性正当行为规则系统内部的其他所有规则（既包括已阐明的，也包括未阐明的）是否“相容”或“一致”，亦即它们之间是否会发生冲突。如果一项法律规则能较好地与其他一般性正当行为规则“相容”或“一致”，即不发生冲突的话，那么这项法律规则就可能是正当的或正义的，进而才可能成为哈耶克所指的真正意义上的法律。

5.公知性、确定性和长期性。尽管上文已就一般性法律规则的公知性和确定性作过讨论，但在这里重提它们未为不可，且可加上一般性法律规则的“长期性”要求。所谓公知性在于，一般性法律规则作为已阐明的正当行为规则，它必须由立法机关广为公布，为参与市场和社会运作的所有行为相关人（或组织）都知道并了解。所谓确定性在于，它必须对相关行为或制度安排所涉及的可能情况，如物权领域，责任承担等，作出明确的毫不含糊的规定。所谓长期性在于，一般性法律规则须能长期适用，不能朝令夕改。这些公知性、确定性和长期性要求最终是为了给行为或制度安排的相关人或相关组织提供相对稳定的（生活）预期，这种相对稳定的（生活）预期实是形成稳定协调的整体社会秩序的关键所在。

以上五方面是哈耶克赋予一般性法律规则的最重要的基本特性。任何一项法律规则若要成其为哈耶克所指的真正意义上的法律的话，都须具备上述五项基本特性，缺一不可。就这五项基本特性自身看来，其中除公知性、确定性和长期性是哈耶克专门赋予一般性法律规则的之外，其他四项基本特性实是任何已阐明的和未阐明的一般性正当行为规则所必须具有的基本特性，其中又以抽象性或一般性为首要。因为这种抽象性根源于哈耶克心智理论的哲学论证，根据这种论证，作为心智之共

同结构的一般性正当行为规则，无论是已阐明的还是未阐明的，在哲学性质上必然是抽象的、一般的，而不是具体的、特殊的。

3.2.5.4 形式正义或“法治正义”的再理解

由此我们可回溯到哈耶克的形式正义或“法治正义”观念。这时我们可进一步明确，哈耶克的形式正义或“法治正义”观念之所以是形式的，是因为作为这种观念之核心的一般性法律规则或真正意义上的法律本身在性质上是形式的，是一种形式原则或形式规则。而一般性法律规则或真正意义上的法律在性质上之所以是形式的，则根源于它们的上述四项基本特性（即抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性和否定性），或者说是由上述四项基本特性所必然决定的。进而，一般性法律规则或真正意义上的法律之所以具有上述四项基本特性，最终在于哈耶克心智理论的哲学论证。在这个意义上说，哈耶克的心智理论为他的形式正义或“法治正义”观念提供了最终的哲学基础。

然后我们可以明确，哈耶克的形式正义或“法治正义”观念之所以不要求，甚至反对根据某种“模式化”分配原则刻意去达致或实现某种特定结果或特定事态，实是出于一般性法律规则的内在性质要求，即作为一种抽象的、目的独立的、可普遍化的、否定性的形式原则或形式规则，它在本质上不应当，也不可能指涉处在特定时空情势中的具体个人或组织（包括政府）的相关于即时性特定目的的具体行为或政策安排，而只能规定具体行为或政策安排所须符合的一般特征。这实质上就是从否定的方面规定具体行为或政策安排不应当做什么，或者说从否定的方面规定何者为“不正义”，而不是从肯定的角度规定何者为“正义”。就此而言，对“不正义”的排除成了形式正义或“法治正义”的显要特征，这也是他所指的检测正义

与不正义的“否定性标准”的实质所在[1]。尤其，哈耶克认为，“正是这种否定性标准能够使我们以渐进的方式一点一点地消除不正义者”，甚至，“我们所能够做到的始终只是通过坚持不懈地消除‘伪者’或‘不正义者’而努力趋近真理或正义，却永远不能断言我们已然达致了终极真理或正义”。(Hayek，1982，Vol.II，p.43；中译本下册，第66页)

此外，只有以一般性法律规则为核心的形式正义或“法治正义”才是与哈耶克所指的个人自由相容的。因为正是一般性法律规则所具有的形式特征使得个人自由得以可能。这又在于，作为形式原则或形式规则的一般性法律规则只指涉人们在特定时空情势中的行为的一般特征，而不指涉其具体特征，或者说只从否定方面规定人们不应做什么，而不从肯定方面规定人们应做什么，这实质上为人们在特定时空情势中根据自己的意志支配自己的具体行为提供了可能空间，这也是所谓“个人责任领域”或“个人私域”的实质所在。[2]就此而言，哈耶克对一般性法律规则的形式性质（即抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性和否定性）所作的解释，也在更深层次上为个人自由的规则论论据或法治根据提供了哲学依据，这种哲学依据最终扎根于哈耶克的心智理论。

总之，按照哈耶克的理解，与集体主义计划论的“社会正义”诉求相反，一种与个人自由相容的正义观必定是一种形式

---

[1] 关于这种“否定性标准”，详请参见 Hayek，1982，Vol.II，c，VIII：“The Quest for Justice”；中译本下册第二卷第八章：“正义的探求”。另可参见邓正来，2003－c。

[2] 按照哈耶克的理解，如果某种法律规则是具体的、目的依附的、针对特定个人或组织的、肯定性的话，那么它必然总在规定我们具体应当做什么，这显然不太可能为我们留下属于我们自己的私人领域或“个人责任领域”。在这个意义上，组织秩序的组织规则与作为真正意义上的法律的一般性法律规则相反，必定总是具体的、目的依附的、针对特定个人或组织的、肯定性的。

正义或"法治正义"观，它并不要求我们的行为或政策安排总是针对具体的相关于特定个人或组织的肯定性的特定目的，它只要求任何个人或组织，包括政府，都须依据抽象的或一般的、目的独立的、可普遍化或可平等适用于人人的、否定性的一般性法律规则行事。只要我们的行为或政策安排符合作为真正意义上的法律的形式原则或形式规则，那么就是正当的或正义的。一言以蔽之，排除"不正义"是我们的行为或政策安排所首要为之努力的目标甚或义务。

3.2.6 依据市场价值得其能得

下面我们可接着讨论哈耶克关于收入和财富"分配"的观点。关于此有必要首先提及，"分配"（distribution）这个术语在哈耶克看来是一个极具误导性的术语，因为它总是暗示或假定了一个人格化的中央权力机构对社会资源、收入和财富的掌控和支配。[1]甚至在他看来，这种对术语乃至语言的滥用在一定程度上也是导致人们陷入"社会正义"或"分配正义"的幻象而不自觉的原因。因此哈耶克在阐述他自己的相关观念时一直试图尽量回避使用"分配"这个术语。鉴于此，我们在下文的讨论也不打算使用这个词，而代之以"分布"（dispersion）这个术语。之所以选择使用"分布"这个词，是因为它实际上取自哈耶克的"分立的个人知识"（*dispersed* individual knowledge）

[1] 比如，哈耶克说："人们之所以未能普遍认识到这个问题（即'社会正义'无意义的问题。——笔者注），在一定程度上是因为人们错误地使用了'分配'这个术语——在他们那里，'分配'这个术语必定意味着一个人格化的负责分配的机构的存在，而且也正是这个机构的意志或抉择决定着不同的个人或群体的相对地位。事实上，根本就不存在这样一种机构……"（Hayek，1982，Vol.II，p.72；中译本下册，第130—131页）

这个概念。在这个意义上，当我们下文说收入或财富的“分布”时，这暗示着这种“分布”与分立的个人知识在特定时空情势中的“分布”存在某种关联。这种关联在于，在一个自由的社会秩序中，收入和财富的“分布”与人们利用分立的个人知识的情况直接相关，谁能更充分地利用分立的个人知识，谁就有可能获得更多的收入和财富。就此而言，“分布”这个术语相对能够较为契合哈耶克关于收入和财富在自由市场中自由分布的观念。

除与分立的个人知识的利用程度相关联外，哈耶克是如何理解收入和财富在自由市场中自由分布的呢？就此我们可将哈耶克的观点归结为这样一句话：基于一般性法律规则和最低生活保障而依据市场价值得其能得。这可简要解释如下：

1.“一般性法律规则”是维续自由市场秩序的最根本条件。参与市场和社会运作的任何人、任何组织，包括政府，都须严格遵守一般性法律规则行事，任何使用欺诈、强制等的手段都是不允许的。

2.“最低生活保障”是自由市场秩序得以顺利运作的必要条件。如我们讨论哈耶克对偶然因素的态度时所提及的，哈耶克明确主张政府应当甚至必须为全体社会成员提供某种最低水平的生活保障。比如，这可以根据社会的平均财富水平划定一条基本生活水平线，任何收入不足该水平线的成员都可领取相应的救济金。[1]这种最低生活保障在哈耶克看来是克服偶然因素给自由市场秩序带来负面影响的一个必要条件，只有在一种最低生活保障的基础上，人们才能免除基本生存的后顾之忧，

---

〔1〕 哈耶克关于最低生活保障的论述主要散见于《自由秩序原理》的第三部分和《法律、立法与自由》的第二和第三卷，参见 Hayek，1960/1978 – a，part III；Hayek，1982，Vol.II & III。

从而才能更充分地投入市场竞争。[1]不过除了这种最低生活保障外，哈耶克拒绝政府以任何“社会正义”的名义为任何特定个人、组织或群体提供额外的福利。

3.“依据市场价值得其能得”是与个人自由相容的惟一酬报原则。根据这一原则，社会成员的收入或财富水平取决于他们各自所能为他人提供的服务或产品的市场价值，简言之，谁的服务或产品在市场上卖的钱多，那么他所得就越多。而且这种市场价值直接受制于市场供需关系，与人们的道德应得如品行、功绩等无直接关联：“一个人的能力或服务对我们所具有的价值（他因此价值而获得报酬），与任何可被我们称之为道德品质或道德应得的东西，几乎没有任何关系。”（Hayek，1960/1978－a，p.94；中译本上册，第114页）在这一点上哈耶克认为，“依据市场价值得其能得”尽管可能不是最令人满意的一种酬报方式（因为在市场上有些人可能不仅赚不到钱，甚至还要亏本），但它是现实中惟一能与个人自由相容的酬报原则，其他如“社会正义”诉求的依据道德应得的酬报方式是与个人自由不相容的：“如果在一个社会中，个人的地位是根据他与人们关于道德品质的观念间的相符程度而加以确定的，那么这个社会就是自由社会的对立面。”（Ibid.，p.97；同上，第117—118页）

4.“依据市场价值得其能得”也是一个鼓励“竞争”的酬报原则。也就是说，它鼓励参与市场和社会运作的所有个人（或组织）相互之间依据一般性法律规则展开平等竞争，只有在竞争过程中，分立的个人知识才能得到尽可能充分的利用，

［1］比如，哈耶克认为，“确使每个人都能得到一定标准的最低收入，或者确使人们在其不能自谋生计的时候仍能得到不低于某一底线的收入，在我们看来，不仅是应对人人都可能蒙遭的那种风险的一道完全合法或正当的保护屏障，而且也是大社会的一个必要的组成部分。”（Hayek，1982，Vol.III，p.55；中译本下册，第349—350页）

社会财富才会尽可能快速地增长。[1]另一方面，尽管在市场竞争过程中人们的收入和财富有可能出现一定程度的不均，但它可以提高整体意义上的所有人的绝对收入和财富水平，从而不会导致绝对意义上的“富者愈富，贫者愈贫”的两极分化现象。

5.“依据市场价值得其能得”还容许运气、天赋、出身等偶然因素存在并发挥作用，之所以容许它们存在并发挥作用是因为我们在知识上无法克服它们，否则就会危及个人自由。

以上五点可看作是自由市场秩序中收入和财富自由分布的基本原则和特征。这种自由市场秩序也许并不是最理想的社会秩序，甚至可能还经常出现不幸，但在哈耶克看来，它是现实中可行或可操作的惟一与个人自由相容的社会秩序，舍此无他。当然，如果在这种社会秩序中能充满“同情”的话，那将再好不过，但如果万一“同情”不足的话，那也谈不上“不正义”。

这样，通过确立形式正义或“法治正义”观念，以及基于一般性法律规则和最低生活保障的“依据市场价值得其能得”的酬报原则，哈耶克最终完全否弃了“社会正义”的“分配正义”诉求，并提出了自己的与个人自由相容的替代性方案。

---

〔1〕 哈耶克把市场竞争恰当地比喻为一个“发现过程”(a discovery procedure)，参见其“作为发现过程的竞争”一文，收录于 Hayek，1978－c。

第 3 章

自我与共同体

在上一章考察罗尔斯的道德建构主义及其可能局限时，我们谈到库卡萨斯把哈耶克和罗尔斯之间的“终极分歧”归结为“两种不同的个人主义理论”之间的分歧。其中罗尔斯的理论是一种“建构主义的个人理论”，按照这种理论，“所有个人都被认为共有共同的道德因素”，而所有非道德因素，如体现个人独特性的个性、人格、才能和社会地位等，都被从个人那里给剥除了，剩下的只是一个无差别的、同质的“道德人”。哈耶克的个人观念更具历史性，他把个人看成是社会历史进程的产物，这样的个人不仅拥有自己的独特个性、才能、社会地位等，而且他在自己所处的独特环境中还“保有自己的兴趣、忠诚和义务”，因此哈耶克式的个人是丰富的、多样的、历史的和现实的。不过库卡萨斯基于哈耶克个人观念的这种丰富性、多样性、历史性和现实性，把哈耶克理解为一个否认“共同正义感”的人，这是不恰当的。不仅如此，这种理解还会使哈耶克陷入一种与罗尔斯相反的困境，即如果这种丰富的、多样的、历史的和现实的哈耶克式个人失去了“共同正义感”这一联系彼此的纽带和桥梁的话，那么也很可能会走向极端，从而失去自己的规定性，进而会变得任意而无限制。（参见 3.2.3.3）

实际上，库卡萨斯的概括及我们的评论已把我们带入当代道德哲学尤其是政治伦理中的一个非常醒目也非常重要的论题域，即自由主义与共同体主义（communitarianism）之间的争论。这里的论题也是这一争论中的核心论题之一，即关于如何理解“个人”（the individual）或“自我”（the self）的问题，这一问题也将构成本章的主题之一。

不过有必要说明，自由主义与共同体主义之间的争论其涉及面实际上非常宽泛，作为这一争论之核心论题之一的“个人”或“自我”的问题其涉及面也相应非常宽泛。[1]鉴于此，我们在本章不打算涉及这一问题的方方面面，只拟在哈耶克研究领域就论者们对哈耶克的相关于共同体主义的评论作适当讨论，尤其，我们将试图用哈耶克的心智理论对“个人”或“自我”作出一种可能的独特解释，在这种解释的基础上笔者认为，哈耶克的心智理论实为共同体主义提供了一种微观的哲学基础。

为此，我们在下文打算首先引入论者们对哈耶克的相关于共同体主义的两种相互对立的观点和解释，即布里安·李·克劳雷（Crowley，1987）和巴巴拉·罗兰德（Rowland，1987）分别站在共同体主义立场上对哈耶克提出的批判（本章主要限于“个人”或“自我”的问题），以及林达·雷德尔（Raeder，1999－b）对哈耶克的“共同善”观念作出的解释和应用。在这一点上我们将着墨较多，并将大量引述上述三人的原文，之所以这么做一方面因为，对哈耶克的这两种对立解释构成了哈耶克研究领域中的一种典型的批判和回应的互动（尽管批判和回应的双方的论题并不完全相同），另一方面因为，通过这种批判和回应的互动，我们可进一步理解哈耶克在这种对立解释中的立场和位置，同时可借此判明批判者和回应者各

［1］关于自由主义与共同体主义之争的一般情况，可参见俞可平，1998。

自的缺陷所在，由此可明确后文讨论所要展开的方向。介绍了上述三位论者的批判和回应并作出简要评论后，我们将重返哈耶克的心智理论，试图用哈耶克的心智理论来解释自我与同一性（identity）以及共同体（community）的问题。为此我们将简要讨论关于自我同一性的三种传统解释，然后在此基础上依据哈耶克的心智理论着重阐释一种“作为心智的自我”（the self as mind）的观念，同时对其自我同一性作出心智理论的解释。继而我们将引申哈耶克的“基于规则的共同体”（rules-based community）观念，着重阐述“基于规则的共同体”与“作为心智的自我”及其同一性之间的可能关系及各自的基本规定。再后我们将分别在哈耶克的“心智—文化进化”和“自发扩展秩序”或“大社会”（Great Society）的观念或理论视域中考察“作为心智的自我”及其同一性与“基于规则的共同体”之间的相互关系及其基本规定。最后，作为对共同体主义的一种反思，我们还将简要提及“共同体至上主义”或“唯共同体主义”（communitarianisticism）的可能谬误。

3.3.1 克劳雷对哈耶克个人观或自我观的共同体主义批判

在《自我、个人与共同体——哈耶克与韦布夫妇政治思想中的自由主义》（Crowley，1987）一书中，布里安·李·克劳雷对哈耶克和韦布夫妇[1]做了这样的总体评论：

---

[1] 锡德尼·詹姆斯·韦布（Sidney James Webb，1859—1947）是英国社会学家和经济学家，他是哈耶克曾经供职的伦敦经济学院的创建者之一，他和妻子比阿特丽斯·波特尔·韦布（Beatrice Potter Webb，1858—1943）都是费边社（the Fabian Society）的核心成员（哈耶克在维也纳大学念书初期曾信奉费边主义，参见3.1.1），并共同撰写了《工联主义历史》（*The History of Trade Unionism*，1894）等著作。

> 关于他们的政治理论，亦即关于人性和人与社会和国家之间的适当关系的理论，韦布夫妇和哈耶克并不是两个对立思想派别的代表，相反，他们可看作是代表着同一个传统的两个稍有不同的方面。这个传统可以容纳看起来如此不同的两类著作家，……这一传统的主旨很容易概括，那就是——也许有点荒谬——反政治（anti-political），因为它试图否认作为活动的政治（politics as an activity）的合法性，和政治与可欲的社会和经济安排问题的相关性。这又在于，首先，它认为存在一种终极的和客观的社会目标，所有理性人，如果他们理解人和社会的真实性质以及社会长期生存的绝对必要的话，都会顺从这一目标；其次，它认为，既然所有社会活动都将依据这一无可置疑的终极价值来加以评判，那么作出关于社会和经济安排的决定的方式，相比于这些决定的内容而言，就是不重要的。（Crowley，1987，pp.1－2）

这段话陈述了克劳雷整部著作的要旨所在，相关于本章主题而言，我们可突显其中如下几点：（1）克劳雷的基本立场是一种共同体主义的“政治理论”，其核心问题在于“人性”和“人与社会和国家之间的适当关系”；（2）哈耶克和韦布夫妇属于同一个“反政治”的传统，这种传统否认“作为活动的政治的合法性”和“政治与可欲的社会和经济安排问题的相关性”；（3）这种传统设定真实的人性为“理性人”，而且这种“理性人”服务于一种“终极的和客观的社会目标”。

针对以上评论，我们首先须明确，克劳雷所立基的共同体主义“政治理论”中的“政治”是一种特指的政治，即所谓“作为活动的政治”，确切说来是作为“被开化和开化活动”的

政治。[1]正是基于对“政治”的这种特殊理解，他才得以把哈耶克（和韦布夫妇）归入所谓“反政治”（确切而言是“反作为被开化和开化活动的政治”）的理论传统。就此而言，克劳雷实际上是站在一种特殊的共同体主义政治观的基础上来批判哈耶克和韦布夫妇的。这种批判最终可归结为对以哈耶克（和韦布夫妇）为代表的自由主义[2]的“个人”观或“自我”观的批判，其最终结论则可归结为：“这些理论不能容纳人的自我的完全深度，基于这两种自由主义中的任何一种的政治安排都不允许人们为了他们的价值——这些价值是为这种深度所要求的——而充分展现道德责任。”（Ibid.，p.13）在这个意义上，“自由主义只可能存活于这样一种智识氛围之中，在这种氛围中，人仅仅被评判为理性计算的匿名中枢。”（Ibid.，pref.，p.v）或者，“自由主义要实现其创建理性世界的目标只有经由一途，即把人变成一种单向度的存在物”。（Ibid.）

在这里我们不打算进一步展开克劳雷对哈耶克和韦布夫妇的上述批判，只拟就本小节的主题把克劳雷对哈耶克的个人观或自我观的解释或引申归结如下：

在克劳雷看来，哈耶克（和韦布夫妇）理解的个人是一种“非政治的人”（non-political man），这种“非政治的人不享有权力，因而是其他人所作决定的对象，这些决定是根据彻底超出他的影响范围的规则作出的。他是一种纯粹的私人，其行为

---

〔1〕按照克劳雷的说法，这种“作为活动的政治”或“作为被开化和开化活动的政治”包括五个基本前提，即“共同善”、“理性”、“多元认识论”、“相互的限制”和“特殊的制度框架”。基于这五个基本前提的政治被克劳雷理解为是一种“狭义的新亚里士多德主义意义上的政治”。关于此具体可参见 Crowley，1987，pp.2—9。

〔2〕尽管人们一般认为在哈耶克和以韦布夫妇为代表的费边主义之间存在根本冲突，但在克劳雷看来，他们都可归结为“反政治”意义上的自由主义阵营：“我打算用‘自由主义者’这个术语来概括哈耶克和韦布夫妇，因为他们都持有某些观点，这些观点明确使他们归入了可以回溯到十七世纪的自由主义思想的各个相互不同但却紧密联系的流派之中”。（Crowley，1987，p.13）

对国家负责，却无能公开反对或直接影响其行为得以被评价所依据的标准”(Ibid.，p.9)。这种“非政治的人”被进一步设定为处于“人类进步”之中，这种“人类进步”包括三种要素，即“自利的人性”、“每个人的理性官能”和“社会制度”。(参见Ibid.，p.37)

就“自利的人性”而言，克劳雷把哈耶克的个人观解释成了一种“功利主义的个人主义”，在他看来，哈耶克的“论辩结构……就隐含奠立在这种功利主义的个人主义基础之上”(Ibid.，p.55)。在这种“功利主义的个人主义”之中，个人也相应变成了一种“经济人”意义上的“效用最大化者”，在克劳雷看来，“哈耶克就是从这种作为效用最大化者的人的假定上立论的。”(Ibid.，p.53)

就“社会制度”而言，克劳雷认为哈耶克诉诸了一种同样追求效用最大化或功利最大化的“理性规则”。这在于，“人并不是纯粹的效用最大化者，相反，他也由朝向效用最大化方向发展的理性规则所‘指引’，这是为所有人达致最大发展的更优道路。”(Ibid.，pp.53—54)在克劳雷看来，哈耶克对“理性规则”的这种诉求也不过是一种“非理性甚或反理性的规则功利主义”：“哈耶克本人是一个非理性甚或反理性的规则功利主义者，因为他认为，所有‘好的’社会行为所指向的潜在目标乃是繁荣和进化秩序的延续，并且在我们努力奋争以掌控我们的环境的过程中发展起来的所有规则都指向这一目标。”(Ibid.，p.56)

归结以上两方面，克劳雷认为，“哈耶克有一种明显的最大化主张和一种间接的功利主义计算主张。按照这种主张，经由遵循一套自发进化的规则，随机抽选的任何个人的实现其目标的能力都会得到最大化，继而社会作为一个整体其生存机会也会得到最大化。”(Ibid.)

除了对哈耶克个人观的上述功利主义及相应的效用最大化

者的解释，以及对哈耶克“理性规则”诉求的功利最大化解释外，克劳雷也把哈耶克的个人观解释成了一种与效用最大化者紧密相关的、在某种程度上具有康德主义色彩的、理性自律且能自由选择的“理性人”。确切而言，克劳雷把这两种解释结合在了一起。在他看来，哈耶克“试图将功利主义与这样一种个人观念结合在一起，按照这种个人观念，个人由他自身得以被评判，且在自由意愿选择自身的事实中寻找道德价值。这些道德价值并不存在于为主体所选择的事物之中，而存在于这样一种选择事实之中，这种选择与那些无关于我们对（道德）深度之维度的考虑的理性规则相一致。道德价值所依附的是选择的行为，而不是作出选择的方式”（Ibid.，p.183）。就这种“理性人”解释而言，克劳雷尽管认为“哈耶克远非一个纯粹的康德主义者”，甚至认同“哈耶克确实毫无保留地加以采用的，是康德关于正义之本质在于可普遍化的规则或简言之为‘普遍原则’的论辩”（Ibid.，p.29），但他仍同意约翰·格雷的这样一个论题，即“哈耶克的‘一般哲学’主要且本质上是一种新康德主义哲学”（Ibid.），这种“新康德主义哲学”的要义在于，它要求“绝对尊敬作为自律和理性主体的个人，这种个人被他人视作目的自身，且自由选择他自己的目的”（Ibid.，p.17）。

把功利主义式的“效用最大化者”与康德式的“理性人”结合在一起后，克劳雷还这样描述了这种哈耶克式的个人或自我：“哈耶克式的人是快乐主义者，但他有潜力成为一个自由且负责任的快乐主义者。这种人是私欲、需要和目标的集合体，所有这一些他都追求尽最大可能去满足。”（Ibid.，p.32）不仅如此，“哈耶克的自由主义认为，每个人都自动且必然是自主而负责任的，这在逻辑上就会导向维护社会中的市场秩序：如果人是自由、自主且自我决定的话，那么社会就应最大化每个个人的机会以尽可能实现其需要。”（Ibid.，p.215）

支持克劳雷对哈耶克的个人观或自我观作出上述解释的，还有他对哈耶克知识观的这样一种解释和批评：

> 根据类推，哈耶克看来在设想，社会知识与经济知识属于同一类别，进而推知，社会人与经济人是一样的。社会问题将得到间接而客观的解决，解决途径是通过市场的非人格手段，而不是通过寻求人与人——这些人既是社会的和政治的，也是经济的——之间的同意。每个人的社会实在如其经济环境一样，将被视作是个人的、私有的和不可交流的。……哈耶克看来落入了这个逻辑陷阱，因为在经济领域我们拥有名副其实的分立知识的例子，相反，在社会领域我们拥有多元知识的范例。社会对于所有生活于其中的人来说是一个共同实在。每个人都从各自的个人立场看待它，因而看待它的方式多少与其他人不同，但重要之点在于，他们的不同立场聚焦于一个共同实在。(Ibid., pp.62—63)

或者：

> 哈耶克世界中的人没有共同实在，没有——再用阿伦特的话说——“公共空间”，因为知识是私人的，不能完全交流，也没有共同的知识对象。关于社会和政治安排是否正当的判断是且只能是纯粹的私人事件，仅与持有它们的个人相关。这样的评判变成了商品，其价值由非人格市场的超级理性加以客观评估。然而，这种超级理性从根本上取决于仅仅存在一种知识，即为个人所拥有的、部分不可交流的、相关于完全不同的纯粹私人活动——这些私人活动被人们当作目的自身加以追求，仅仅要求某种形式的

> 协调——的知识。如果关于社会和经济安排的评判基于多元知识的话，那么这个模型就不能理解或解释公共世界的角色。这个公共空间和共有的社会实在使得人与人之间关于这样一个观念的同意得以可能，即他们希望他们的社会世界如何变得有序——这个过程本身依赖于一种政治秩序和政治讨论，在这种讨论中，关于社会和经济安排的评判或相关理想且有公共导向的需要（它们依据自身被估价）可以相互交换和相互验证。(Ibid., pp.66－67)

在这两段文字中克劳雷的基本论辩可明确为：(1) 哈耶克的知识观是片面的，即仅限于"经济知识"或"分立知识"抑或"私人知识"(private knowledge)，这种知识是不可交流的，它仅仅相关于个人所处的特定时空情势。(2) 这种"经济知识"或"分立知识"抑或"私人知识"被理解为由作为"效用最大化者"或"理性人"抑或"经济人"的个人所掌握，这也构成了这种意义上的个人的知识基础（因为只有拥有这种"经济知识"或"分立知识"或"私人知识"，作为"理性人"或"经济人"的个人才可能实现效用最大化，进而整体的社会制度安排或规则系统才可能实现功利最大化）。(3) 哈耶克的这种知识观使他一方面无视了"社会知识"或"多元知识"的存在，另一方面也排斥了社会的"共同实在"或"公共空间"，从而最终陷入了一种"逻辑陷阱"。

这样，克劳雷最终把他所理解的哈耶克的个人观或自我观与其知识观紧密联系在一起，认为哈耶克的知识观与其个人观或自我观一样，都是不完全或没有深度的。由此克劳雷认为，我们必须走向或回归一种所谓"社会知识"或"多元知识"的共同体主义知识观，和一种所谓"社会人"或"完全人"的共同体主义个人观或自我观。

3.3.2 罗兰德对哈耶克个人观或自我观的共同体主义批判

与克劳雷相似，巴巴拉·罗兰德在《有序自由与宪政框架——哈耶克的政治思想》(Rowland，1987)一书中也对哈耶克作了一种基于共同体主义的批判，且更鲜明地把他所认为的哈耶克政治思想的缺陷归结为哈耶克个人观或自我观的缺陷。比如，在他的著作的“导言”的第一段中他明确宣称：“尽管他（即哈耶克。——笔者注）关于个人自由的讨论丰富而且复杂，我的结论认为，基由他的自我观念的根本含糊性，他的个人自由理论是不连贯的。”(Rowland，1987，p.1）对哈耶克自我观的含糊性及基于其上的个人自由理论的不连贯性，罗兰德在其“导言”中作了集中陈述，我们可部分引述如下：

> 我认为哈耶克著作中的这一根本的不确定性根源于他关于个人或本质自我的性质的混淆。他摇摆于关于个人主义的意义的两种截然不同的理解之间。在大多数时候，哈耶克写述自我的方式与由霍布斯开创的个人主义的社会契约理论相一致。“从霍布斯开始，自由主义政治理论号召每一个公民把自己主要看作是一个独特的、自足的原子，这一原子与他的同胞原子没有关联，除非他与他们订立契约以加入他们”。在哈耶克的原子式个人主义模型的变种中，个人主要依据理性——或更宽泛地说——理论知识而行动。这些个人在市场中“游刃有余”，所响应的是抽象的价格信号，而不是根据对他周围人们的需要的感知而行动。当哈耶克以这种方式写作时，他操着一口霍布斯式的话语——人们如何运用知识以增加他们自我保存的机会。

对自我保存这一惟一目标——这一目标隐藏在许多哲学家的社会契约理论背后——的排他性关注导致了这样的结果，即把个人主义夸张地描绘为一种自私、贪婪和竞争性的个人。这种排他性关注“把本质自我皱缩为一个枯萎的老女人、一个赤裸的理智选择中心，不依附于特殊的人和事，且能在任何地方——如果他的某一个抽象需要得到满足的话——同样地生活”。

不过，哈耶克，尤其是当他专注于默会知识和文化传统时，也表达了对个性的另一种理解。当哈耶克以这第二种方式写作时，个人在根本性质上被描述为是社会的，依赖于他们生活的社会环境，其原因在于他们的理性、道德，以及他们自身个性的独特表达。尽管自我性仍被赞之为自律和责任的表达，其中隐含着这样一种认识，即每个个人必须同时“在一个巨大的交响乐团中扮演角色，这个交响乐团在他出生之前就已存在，而且他也只能极为有限地对之施以控制”。

我在哈耶克思想中看到的这两种看待个人的方式与当代的共同体主义对自由主义的批判有显明关系。按照那种批判，社会契约传统的个人是一种“不受阻碍的自我”(unencumbered self)（桑德尔，1982），这种自我能站得远远的，选择自己的价值和偏好。这样的个人看来在大多数时候是哈耶克哲学的主人公，且就定义而言是不会尊重传统的，更不用说认识传统在理性选择中所扮演的固有角色。那种被理解为拥有更多社会性的个人是“被定位的自我”(situated self)（麦金太尔，1984），这种自我的同一性部分得自文化传统，但从未完全为它们所决定。就定义而言，这种自我倾向于理解哈耶克对传统和人的理性在人类社会中所扮演的角色的复杂态度。因为哈耶克本人从未完全成

功将自我提呈为被定位的自我，而总是受制于不受阻碍的自我的范式，他并没有提呈一个连贯统一的个人自由的哲学。相反，他对西方文明的前途变得越来越悲观。

哈耶克思想中关于自我的性质的含糊性清楚见之于他的这样一种做法，即把不受阻碍的自我看作是一个能够为自己的生活制定计划的“创造者”。因为即使当他讨论作为创造者的个人以及他们作为创造者的自由时，他坚持把他们描绘为在默会知识规则的环境中进行选择，同时对这些规则作出回应。这些个人更多地变成为——用哈耶克本人的说法——“合作的创造者”，而不仅仅是创造者（这一点颇令他的批评者感到沮丧和不解）。看来因为受制于不受阻碍的自我的范式，哈耶克陷入了为他自己所抨击的理性主义（乃至建构论的唯理主义）的僭妄之中了，尽管他尊重那些人类理性得以基于其上的文化和传统的基础。即使当他批判人们对人类理性拥有无限能力以创建勇敢的新世界的信仰时，他也为这样一点感到遗憾，即不受阻碍的自我不能感知其自由得以建基于其上的关联性。实际上，哈耶克依赖于诉诸不受阻碍的个人，以认识西方文明的存续取决于保持与这一文明由以发展而来的传统的关联。然而，如他的悲观主义所暗示的，哈耶克并未为这种诉求会为人们所听信这一信念提供多少基础。其结果则是一个不连贯的自由哲学，在这种哲学中，人类能动作用的角色从未得到辨明。(Ibid.，pp.5－7)

在这里我们可将罗兰德的上述观点进一步明确如下：(1) 哈耶克自由理论的根本缺陷在于他的个人观或自我观的“混淆”，即：(2) 哈耶克一方面持一种契约论式的原子式个人观，这种意义上的个人或自我依赖于一种理性的理论知识，他生活于市场之中，自我保存是其基本的生存目标和动力所在，这种个人

或自我被罗兰德比附为一种为共同体主义所批判的“不受阻碍的自我”[1]；(3) 另一方面哈耶克也强调默会知识和文化传统，在这个意义上哈耶克也把个人理解为一种“社会人”，这种“社会人”不仅拥有自己的道德价值观念，而且拥有自己的独特个性等，这种个人或自我被罗兰德比附为一种共同体主义式的“被定位的自我”；但罗兰德认为，(4) 哈耶克并未成功提呈一种完全的“被定位的自我”观，相反，他始终受限于“不受阻碍的自我”观；在这个意义上，(5) 哈耶克并未为我们提呈一个连贯统一的个人自由的哲学，甚至还走向了自己的反面，陷入了建构论唯理主义的理性僭妄之中。

应当说罗兰德的上述论辩观点非常鲜明，但我们还需辨明：既然罗兰德认为哈耶克对默会知识和文化传统的强调是一种共同体主义式的“被定位的自我”的诉求，他又何以判定哈耶克的这种“被定位的自我”诉求没有成功，始终局限于为共同体主义所批判的“不受阻碍的自我”呢？显然，这一问题与罗兰德如何看待或理解哈耶克的默会知识观和文化传统诉求直接相关。

就文化传统诉求而言，罗兰德把哈耶克的文化进化观念理解成了一种宿命论式的“盲目信仰”。比如在谈到哈耶克文化进化观念的“解释性”和“规范性”因素时，罗兰德说道：“正是在他所归结的规范含义中，他最初的谦卑看来转变成了对进化力量的一种盲目信仰。”(Ibid., p.36) 在这一点上罗兰德认为，哈耶克的文化进化观念完全否弃了个人理性的批判性力

〔1〕这种“不受阻碍的自我”是桑德尔在其主要批判罗尔斯的著作《自由主义与正义的局限》中提出来的，参见桑德尔，2001。不过我们在本书不打算直接涉及桑德尔本人的文本，而仅限于就克劳雷和罗兰德等已有论者对哈耶克提出的共同体主义批判作出讨论，因而本章在涉及具体的共同体主义者如桑德尔、麦金太尔等人时，都以“共同体主义”或“共同体主义者”代之。这对于后文所要涉及的其他概念，如“被定位的自我”而言，也是如此。

量，从而否弃了个人进行道德判断以及选择行为规则方面的理性能力："哈耶克著作中对盲目遵循规则的压倒一切的强调，使他无法认识到人们在进行选择时所体现的判断和规则之间的互动。"(Ibid., p.99) 或者，"哈耶克看来否认个人——只要他们处在'市场'环境之中——有能力进行任何种类的道德判断。"(Ibid., p.100) 总之，在罗兰德看来，哈耶克在"盲目信仰"文化进化的力量的同时走上了一条宿命论的道路："哈耶克对大社会的道德规则的担心使得他对文化进化的目的持有一种宿命论态度：我们无法认识这一目的，只能相信历史（或此类的力量）。文化进化看来总在不断前进，而无视个人阻止变化之流的努力。"(Ibid., p.57)

罗兰德还认为，哈耶克之所以局限于"不受阻碍的自我"而不能达致"被定位的自我"观念，"在很大程度上是因为他对默会知识的重要性的强调"(Ibid., p.81)。按照我们前文(2.4.3.4) 已引述的罗兰德的一段文字的解释，这种默会知识的内容并不由文化传统所决定，"因为由个人所拥有的默会知识是一种高度私人化的知识。它按照一个人所感知的样子反映该人所处的情境，这种反映，按照哈耶克的理解，是独特的，且只能在有限的程度上加以交流。"(Ibid., p.13) 或者说，"默会知识反映的是相关于特定时空情势的专门知识"(Ibid., p.124)。进而，根据对默会知识的这种"高度私人化"或"相关于特定时空情势"的解释，罗兰德认为，尽管"哈耶克会非常乐于共有这样的共同体主义观点，即我们不能把个人仅仅视作不受阻碍的自我。然而不太明确的是，在人的社会性质这一点上，哈耶克和共同体主义者是否会持相同的观点。对哈耶克来说，联系各个个人的中间纽带是默会知识的川流，这种默会知识不仅可以在处于给定文化中的各个个人之间蜿蜒而流，而且也能沿着历史的道路顺流而下。然而，默会知识的川流在哈耶克那里并不被认为能提供道德同一性或道德教育。更一般地

说，默会知识并不等同于那些出色的共同体主义者所构想的‘共同体的政治’”（Ibid.，p.117）。看来正是在这个意义上，罗兰德肯定哈耶克的个人观或自我观始终局限于那种为共同体主义所批判的“不受阻碍的自我”，而不能达致那种为共同体主义所主张的“被定位的自我”，不仅如此，“哈耶克明显陷入了为麦金太尔所批判的自由主义的个人主义传统的窠臼。”（Ibid.，p.120）

总之，在罗兰德看来，

> 哈耶克的哲学之所以不连贯，是因为他的著述中存在三个缺陷，他的有序自由观念正基于这些缺陷之上。第一个缺陷在于他关于默会知识的思考。在他对生存问题和实践技能的专注中，哈耶克没有看到默会知识也包含另一同等重要的维度。这一维度就在于“内部繁荣”，或关于“如何生存和如何过一种好的生活”这一问题的解答……
>
> 哈耶克狭窄的默会知识观——这种默会知识观是他的著述的典型特征——也在另一方面走向了穷途末路。这在于他对由市场社会的支配性道德准则所引起的问题的肤浅讨论……
>
> ……我认为，默会知识包含这样一些知识脉络，它们丝毫没有触及某些道德观点——而默会知识的这种功能与哈耶克所描述的实践性的“如何”知识是同等重要的（如果不是更重要的话）。[1]
>
> 默会知识储备的逐渐转移的重要性恰恰在于，就其动态方面而言，默会知识有助于通过市场发展的连续阶段加以调整。这一点把我们引向了哈耶克著述中第二种缺陷，

---

〔1〕在这里我们非常奇怪地看到，罗兰德竟然把哈耶克的默会知识与他的“知道如何”的知识理解成了两种不同的知识。

> 这种缺陷相关于他对文化进化的讨论……
>
> ……正如默会知识反映的是相关于特定时空情势的专门知识一样，文化传统也是这样，它在促使形成个人行为的同时也跟从着这些行为。如果文化传统不变，它们就可能僵滞。对文化传统的这样一种拥护，即好像它们是智慧的某种确切无疑的、不变的源泉，实际上简化了它们的性质，而且忽视了个人在文化嬗变中所起的作用。
>
> 哈耶克哲学的第三种主要困难在于他无能面对人类能动性的不确定性，这种困难也反映于他无能认识个人行动可以改变文化传统……(Ibid.，pp.121－125)

在这里我们看到，罗兰德对哈耶克默会知识观的理解从根本上影响甚至决定了他对哈耶克其他理论的批判，在这个意义上，他对哈耶克的批判最终奠基在他对哈耶克知识观的批判之上。

3.3.3　雷德尔对哈耶克“共同善”观念的解释和应用

尽管克劳雷和罗兰德对哈耶克个人观或自我观提出了上述共同体主义批判，但在哈耶克研究领域，论者们可能会从各种不同的角度来回应上述或类似的共同体主义批判。比如，邓正来在其长文“哈耶克社会理论的研究”中就依据哈耶克在“个人主义：真与伪”一文中的论辩对共同体主义针对自由主义的批判作出了回应。（参见邓正来，1998，第41—58页）又如，伽雷蒂在其论文“个人主义、社会规则和传统：以哈耶克为例”（Galeotti，1991）中对哈耶克作了一定程度的共同体主义解释，甚至伽雷蒂还明确说道：“哈耶克的社会哲学把个人描绘为生活在传统规则的情境之中，这些传统规则构成了个人同

一性、共同的理解和共有的意义的基础。只有在这种社会环境中，单个个人才能以一种有意义的方式为他自己以及他所关心的人的生活构想计划和目标。简言之，哈耶克版本的共同体就是传统。”(Galeotti，1991，p.289)

然而在这里，我们只打算集中介绍林达·雷德尔在“自由主义与共同善：从哈耶克的视角看共同体主义”一文（Raeder，1999－b）中对哈耶克的“共同善”(common good）观念作出的解释，以及他基于这种解释反过来对共同体主义的正义观和“参与”政治观作出的批判。为此我们可先引述雷德尔的如下一段文字——在这段文字中雷德尔概要陈述了哈耶克有别于共同体主义阵营和所谓“现代自由主义阵营”(the modern-liberal camp)[1]的独特之处：

> 哈耶克的社会和政治哲学深刻洞见了发达自由社会中的共同善的性质，这种洞见有助于澄清当下共同体主义—自由主义论战中的关键之点。哈耶克的理论发展出了一种关于自由社会的共同善的明确观念，阐明了这种共同善得以实现所依凭的制度手段，确立了一套我们可以据以检测某种公共政策是否有助于它的实现的标准。因此，它驱散了笼罩在政治理论中一个最模糊难辨然而又不可或缺的概念周围的一些阴云。
>
> 哈耶克既不属于共同体主义阵营，也不属于现代自由主义阵营；哈耶克的自由主义既支持，同时又驳斥了共同体主义和现代自由主义立场中的多个方面。尽管哈耶克无疑须被视作是一个自由主义思想家，他的古典自由主义与唯理主义的、基于权利的自由主义——这种自由主义的倡

〔1〕“现代自由主义阵营”实际上就是指以罗尔斯为代表的以个人权利为基础和导向的自由思想阵营。

导者是共同体主义的批判对象——有很大不同。哈耶克和现代自由主义者确实共同致力于维护某些传统自由主义价值，如普遍正义、宽容、和平和个人自由，但现代自由主义者旗帜鲜明地拒绝为哈耶克的理论所暗示的那些严格限定的公共领域。经由“把……和平与集中的权力混在一起”（桑德尔，1992，p.93），我们时代的主要自由主义哲学明确与哈耶克所主张的古典自由主义分道扬镳了。

另一方面，哈耶克献身于维护个人自由、自由社会和法治，这使他得以区别于共同体主义者，对于后者来说，自由和正义并不必然拥有最高价值。此外，现代自由主义者和共同体主义者都不像哈耶克那样对市场机制的有序化功能保有虔敬；确实，这两个阵营对以市场为主导的交换表露了某种嫌恶。这也许可以解释为什么这两个阵营都对哈耶克的观点表示轻蔑，尽管哈耶克的自由主义恰恰奠基于那种共同体主义者宣称自由主义理论严重缺乏也急切需要的社会理论之上。

确实，共同体主义对自由主义提出的主要批判对哈耶克的理论都根本不适用。例如，共同体主义者认为，自由主义忽视或低估了社会因素对形成个人同一性和个人目标的影响，而且自由主义个人观念的这种缺陷削弱了它自身的有效性。然而，与社会契约论和基于权利的理论不同，哈耶克为自由主义政治秩序提供的辩护并不具有这种为哈耶克本人和新共同体主义者所批判的非历史的理性主义色彩，而且，一如上述，哈耶克所提供的辩护牢牢扎根于一种广泛的社会理论之中。对于哈耶克来说，个人主义和个人自由要求完全浸润于社会实在之中。这正如一个评论者所指出的，对哈耶克而言，“自由主义是一种社会理论”。（Kukathas 1989，p.216）

总之，哈耶克为自由秩序提供的辩护正以共同体主义的方式对共同体主义的挑战作出了回应。哈耶克的自由主义既没有预设“原子”人的存在——这种“原子”人必然摧毁人类共同体，也并不否认一种超越于个人的共同善的存在。实际上，作为自由主义者的哈耶克与共同体主义者一样，都致力于复兴一种“共同善的政治”。然而，如果哈耶克是正确的话，即如果个人自由既是自由社会的产物，又是自由社会持续进步和进化的源泉的话，那么个人自由与对共同善的追求就不仅是相容的，而且在某种意义上还是不可分割的。(Raeder, 1999－b, pp.522－523)

在这里，雷德尔恰恰对哈耶克作出了与前述克劳雷和罗兰德完全不同甚至正相反对的结论。按照雷德尔的解释，哈耶克作为一名同时站在共同体主义和现代自由主义阵营之外的所谓古典自由主义者，他的社会和政治哲学不仅不受共同体主义的批判，而且还恰恰为理解和解释共同体主义的核心观念——“共同善”——提供了一个独特的视角。

当然，在雷德尔看来，这种哈耶克式的共同善与共同体主义的共同善不是完全相同的，它的主要特征和基本内容在于：哈耶克所理解的自由社会是一种抽象而非具体的自生自发秩序，对于这种作为抽象自发秩序的自由社会而言，其共同善“在于确保一些抽象条件，这些抽象条件允许千百万互不知道、也不可能知道各自具体环境和意图的人的活动相互协调，而不是相互冲突”，“这些条件来自对某些规则——感知的、行为的、道德的和法律的——的遵循，这些规则宰制着我们称之为‘市场’的有序化机制的运作。”(Ibid., p.525) 或者，“按照哈耶克的理解，像发达自由社会那样的‘大社会’——这种‘大社会’的典型特征在于广泛的劳动分工和知识分工，它由共同的经济、法律和道德实践整合在一起——中的共同善，乃

在于实现为其所有成员所隐含持有的那种根本价值，即保存社会的整体秩序，这种整体社会秩序是一种抽象的、持久的结构，在这种结构中，所有个人和组织的活动得以展开。此外，这种共同善也可通过这样的途径实现，即确保那些促使我们称之为市场的自动协调机制顺利运作的一般条件。在确保实现这种共同善的过程中，政府发挥着关键作用，这种作用主要是司法性质的，即维持和发展那种对于有序化过程本身的运作不可或缺的制度（就其本质而言是法律）框架。要做到这一点必须推行一些抽象的、进化发展的'正当行为规则'。"（Ibid.，p.526）就此而言，"对于哈耶克来说，发达自由社会中的共同善必然是一种抽象的价值，即保存某种抽象的社会关系结构，而不是实现特定的具体目标。"（Ibid.）尤其，"对哈耶克而言，旨在通过维续一种特殊法律框架来促进共同善的决定，可以是一种有意识的理性决定，也就是说，我们能够理解自由社会的基本原理和基本要求，并按照它们深思熟虑地型构法律框架。"（Ibid.，p.527）不过，"共同善本身不是智识设计或'理性辩论'，抑或广泛的政治参与的产物，相反，它产生自——我们可以说——人类存在的环境、人类心智的永恒局限，以及自由秩序的性质。"（Ibid.）

概括了哈耶克的共同善观念后，雷德尔还站在哈耶克的立场上反过来对共同体主义的正义观提出了批判："共同体主义者对一种关注特定行为之内在道德价值和实质结果的人格化正义的期盼，与维护构成发达自由社会的复杂自发秩序的要求不相一致。一个由关注特定个人或群体的特定法律——立法者寻求通过这种法律来实现具体结果——构成的法律框架，正是作为自由秩序之基础和核心价值的法治的对立面。共同体主义的争论由这样一个奇特而令人不安的疏忽得到了典型概括，既疏忽了为复兴的'公社'精神所假定的具体制度表现，也疏忽了放弃抽象自由法律框架所可能导致的后果。"（Ibid.，p.531）

尤其，“共同体主义者看来完全遗忘了哈耶克所指的那种‘法律在有序化机制中所起的作用’——这一点我已作出解释；他们看来没有认识到，他们渴望的那种人格化和基于结果的正义会削弱自由社会的法律基础。当他们旗帜鲜明地把自己描绘为文化复兴的温和倡导者，把他们开出的药方视作对自由秩序的‘补充’，而不是替代品的时候，我们必须注意，他们根本没有意识到放弃抽象的普遍正义，而主张人格化的特殊‘法律’所可能导致的极端后果。抽象的自由法律不是无视人类善的武断的气量狭小的训令，而是维护整体秩序的不可或缺的框架，所有人在追求他们的目标——无论粗俗还是高尚——的过程中都依赖于这个框架。”(Ibid.）此外，“寻求‘基于应得的正义’所带来的道德问题在于，任何人是否有权利彻底改变当下的秩序，或用他所选择的秩序取而代之。在哈耶克看来，没有人拥有这样的权利（或者更确切地说，这样的能力)”。(Ibid.)

然后，雷德尔还借用哈耶克的观点批判了共同体主义所持有的基于新亚里士多德主义的“对话”和“参与”政治观：“哈耶克的共同善观念也与那种同另一政治传统紧密相关的、有时为共同体主义者所诉求的新亚里士多德主义政治观背道而驰，这种政治观认为，政治是‘一个过程，通过这个过程，一个人发现，同时也肯定自己是一个道德的和社会的存在者’。”(Ibid.，p.532，另注：雷德尔在这里引用的文字出自前述克劳雷的著作）或者，“与之相反，哈耶克主张，不存在任何‘参与性自我规则’或‘对话’能够决定服务于共同善的法律，或所有人都在其名义下被迫为之服务的具体目标。”(Ibid.）这是因为，“对哈耶克而言，维护自由社会的规则并非源出于在理性人之间获得普遍一致或明确同意，而源出于自由社会的结构性要求——即社会如何‘运作’，或早期法理学家所指的‘事物的性质’。”(Ibid.）就此而言，“共同善的实现并不要求广泛的政治参与，相反，它要求自觉崇尚法治，并弃绝特殊欲望的满

足，包括且尤其是那种对人格化正义的欲望，这种人格化正义承认特殊的‘社会角色’和不同社会群体的‘共有的自我理解’，且寻求实现预想的实质性结果。”此外，“哈耶克否认存在这样的一般性原则，依据这种原则我们可以客观地决定相互冲突的具体目标的相对重要性。任何深思熟虑或讨论都不可能产生关于我们的复杂社会秩序所应采纳的特定具体表象的一致同意，如果这种同意从一开始就不存在的话。”(Ibid.) 因此，“对哈耶克来说，抽象的共同善与具体的共同善之间的对立的问题，也是一个道德问题，即人们是否有道德义务服从旨在追求某种实质性目标——这种实质性目标不过只是政治权力的武断命令——的政治决策。”(Ibid.)

最后，雷德尔还提到了哈耶克的共同善观念对于我们理解“和平”这一“当下最遭人忽视”的政治价值的重要意义：“如果自由社会的所有成员都珍视相互冲突的目标的和平协调的话，那么，哈耶克认为，政府确保一般福利的责任在于维护允许这种和平协调的惟一机制，即抽象的市场机制。”(Ibid., p.535) 或者，“因为没有人知道为一个发达社会的成员所追求的无数特定目的的相对重要性，所以任何试图把某种具体的共同善观念强加给社会秩序的努力，都无非是企图强迫许多人服务于他们并不感兴趣也不会赞同的目标；其结果必定是无穷无尽的社会无序和对社会生活的不可容忍的政治化。无论我们多么渴望团结或共同一致性，哈耶克认为，在我们复杂的‘合作的扩展秩序’中的社会凝聚力，不可能经由这样的途径而实现，即共同追求公知且可见的目标，同时不致剧烈改变社会秩序的特征，以及拒斥对于它的存在至关重要的大多数价值，如人的不可侵犯性、个人自由和正义。另一方面，哈耶克也表明，个性和共同一致性、创造性探究和社会稳定，以及个人权利和共同善之间的协调，是完全可以为我们所得的。”(Ibid.)

3.3.4 一个评论

我们不难注意到，在克劳雷和罗兰德对哈耶克的解释与雷德尔的解释之间存在一些直接的分歧或对立。比如，克劳雷明确把哈耶克（和韦布夫妇）归入了“反政治”（确切而言是“反共同体主义政治”）的行列，雷德尔则力图维护哈耶克批判“对话”或“参与”政治观的立场，甚至认为“作为自由主义者的哈耶克与共同体主义者一样，都致力于复兴一种‘共同善的政治’”。[1]又如，克劳雷把哈耶克的个人或自我观归结为一种理性自足的效用最大化者，而不是基于“公共空间”或“共有的社会实在”的“社会人”；罗兰德也认为，哈耶克尽管在强调默会知识和文化传统时有点倾向于共同体主义的“被定位的自我”，但他始终局限于一种为共同体主义所批判的罗尔斯式的[2]“不受阻碍的自我”；进而在他们看来，哈耶克（乃至整个自由主义）必然无法形成甚或会彻底否弃“共同善”观念，因为按照他们的理解，哈耶克（乃至整个自由主义）所持有的那种作为理性自足的、“不受阻碍的”、也无须“被定位”的“效用最大化者”的“个人”或“自我”观念，从根本上就不依赖也不需要“共同善”观念的存在和支持。然而，与他们相反，雷德尔明确强调，哈耶克所理解的个人并不是那种以个人权利为基础和导向的现代自由主义阵营所理解的原子式个

〔1〕 值得说明的是，尽管克劳雷所指的“政治”是一种作为“被开化和开化活动”的政治，但这种政治与雷德尔所指的“对话”或“参与”政治其实质精神是一样的，都是一种共同体主义的政治。

〔2〕 在《有序自由与宪政框架——哈耶克的政治思想》一书中，罗兰德实际上是直接把桑德尔对罗尔斯的批判应用于哈耶克的，参见 Rowland，1987，p.97ff。

人[1]，相反，哈耶克的理论不仅暗含着一种“公共空间”，而且，“对于哈耶克来说，个人主义和个人自由要求完全浸润于社会实在之中”，就此而言，“个人自由与对共同善的追求就不仅是相容的，而且在某种意义上还是不可分割的”。

在克劳雷和罗兰德与雷德尔之间的上述分歧和对立上，笔者的态度倾向于支持雷德尔。这不仅是因为雷德尔较好地阐释或引申了哈耶克的作为维护抽象整体社会秩序的“共同善”观念[2]，而且更根本地是因为，无论是克劳雷还是罗兰德，他们对哈耶克的批判性解释都存在严重的曲解或误读。这种曲解或误读主要在于如下几个方面：

首先，一如雷德尔和邓正来（1998，第41—58页）所提示的，克劳雷和罗兰德从根本上忽视了哈耶克着重在“个人主义：真与伪”一文中对方法论个人主义作出的社会理论解释。按照这种解释，任何个人都不是相互孤立、理性自足或“不受阻碍”的，相反，任何个人都是生活在社会群体之中的，是一种时时刻刻与他人发生互动关系并受制于这种互动关系的“社会人”。在这个意义上，哈耶克所理解的个人或自我恰恰是一种与共同体主义相类似的“被定位的自我”。（参见Hayek，1949，c.I）

然后，因为对哈耶克社会理论的忽视，当克劳雷把哈耶克的个人或自我观理解为一种自我选择且理性自足的效用最大化

〔1〕邓正来在中文世界也指出了这一点，参见邓正来，1998，第41—58页。

〔2〕哈耶克本人也偶尔提及过这种“共同善”观念，比如，在《法律、立法与自由》中他就明确说过：“这个意义上的共同善并不是一种特定的事态，而是一种抽象秩序；这是因为在自由的社会中，惟有这种抽象秩序才能够使各不相同的特定需求得到满足的程度处于一种不确定的状态之中。因此，政策的目标所旨在实现的必须是一种能够尽可能多地增进每个人的机会的秩序——当然，这并不是一种在每时每刻而只是‘在整体上’且从长远来讲会尽可能多地增进每个人的机会的秩序。”（Hayek，1982，Vol.II，pp.114—115；中译本下册，第200页）

者时，他显然忽视了哈耶克对一般性行为规则以及作为这种行为规则之体现的文化传统的一贯强调。而按照哈耶克对一般性行为规则及相应的文化进化观念的解释，任何个人在追求自己的效用最大化时都是受体现为文化传统的一般性行为规则支配和限制的，并且任何个人的理性都必须以这种体现为文化传统的一般性行为规则为基础和限度才能正常发挥作用。在这个意义上，任何个人都不是理性自足的，相反，都是"理性有限"的。

再者，尽管罗兰德注意到了哈耶克的社会理论，尤其是他对默会知识和文化传统的强调，但当罗兰德把哈耶克的文化进化观念归结为一种宿命论式的"盲目信仰"时，他显然忽视了哈耶克关于一般性行为规则的"内部批判"理论的重要意义。按照这种"内部批判"理论，我们不仅可以在既有行为规则系统的内部对个别规则进行适当的理性评判，甚至还可以在这个既有限度内适当地革新或建构"新"的规则。而且哈耶克一再强调，自发生成的法律需要立法对之加以适当的纠正。（参见Hayek，1982，Vol.I，esp.c.4）

最后，也是最重要的，导致克劳雷和罗兰德产生上述诸种曲解或误读的，从根本上要归因于他们对哈耶克知识观的误解。比如，就克劳雷而言，他显然只注意到了哈耶克的分立的个人知识观，从而致使他把哈耶克的知识观归结为一种"不能完全交流的"私人性知识。尤其，当他说"哈耶克世界中的人没有共同实在，没有——再用阿伦特的话说——'公共空间'，因为知识是私人的，不能完全交流，也没有共同的知识对象"，以及说"非人格市场的超级理性""从根本上取决于仅仅存在一种知识，即为个人所拥有的、部分不可交流的、相关于完全不同的纯粹私人活动——这些私人活动被人们当作目的自身加以追求，仅仅要求某种形式的协调——的知识"时，这显然意味着，他对哈耶克个人观或自我观的误解根源于他对哈耶克知识观的误解：正因为他把哈耶克意义上的个人误解为一种

只拥有“不能完全交流”之私人性知识的个人，使得他把这种个人理解为一种不与他人发生关系的理性自足的效用最大化者，进而使得他把哈耶克意义上的个人或自我排除在了他所指的“公共空间”或“共有的社会实在”之外。就罗兰德而言，尽管他注意到了哈耶克的默会知识观，但当他把哈耶克的默会知识归结为一种“按照一个人所感知的样子反映该人所处的情境”、“且只能在有限的程度上加以交流”的“高度私人化的知识”或“相关于特定时空情势的专门知识”时，他的做法实际上与克劳雷几无二异，即把哈耶克的默会知识与其分立的个人知识彻底混淆了起来。进而我们不难理解，罗兰德为何在哈耶克的默会知识观上着墨颇多，还明确强调，“哈耶克的理论是，且将会，我以为，变得模糊，这在很大程度上是因为他对默会知识的重要性的强调。”（Rowland，1987，p.81）与克劳雷相类似，正是基由他把哈耶克的默会知识误解为分立的个人知识，才使得他断定哈耶克没有提呈一种完全的“被定位的自我”观，而始终局限于原子式的“不受阻碍的自我”，进而才使得他断定，“哈耶克明显陷入了为麦金太尔所批判的自由主义的个人主义传统的窠臼。”

归结以上几方面我们可以认为，尽管克劳雷和罗兰德各自站在共同体主义立场上对哈耶克提出的批判在个别方面稍有差异(克劳雷较罗兰德而言更多忽视了哈耶克的社会理论)，但他们的基本论辩实际上是一样的，即首先把哈耶克所理解的个人或自我解释成了一种只拥有相关于特定时空情势的、“不可完全交流的”、“高度私人化的知识”的理性自足的“效用最大化者”或“不受阻碍的自我”，进而在这个基础上断定哈耶克由此不可能关注社会的“共同实在”或“公共空间”（Crowley，1987），甚或不可能形成一种合适的“共同善”观念（Rowland，1987），最终把哈耶克归入“反政治”的所谓现代自由主义阵营。然而，如雷德尔的论辩所表明的，哈耶克实际上既不

属于“反政治”的现代自由主义阵营，也不属于克劳雷和罗兰德所立基的共同体主义阵营；更重要的是，站在这两大阵营之外，哈耶克恰恰基于他的社会理论坚持了一种作为维护抽象整体社会秩序的“共同善”观念，由此一方面构成了对“反政治”的现代自由主义阵营所持有的原子式个人观或自我观的否弃，另一方面构成了对共同体主义的诟病的有力回应。（参见 Raeder，1999－b；邓正来，1998，第41—58页）此外，如上所示，克劳雷和罗兰德对哈耶克的批判在很大程度上出于他们对哈耶克社会理论及其基本论题的忽视和误读，这种忽视和误读最终可归结为他们对哈耶克的知识观，尤其是默会知识观的严重误解。[1]

3.3.5　重返哈耶克的心智理论

我们还有必要指出，尽管雷德尔在解释和引申哈耶克“共同善”观念的基础上对克劳雷和罗兰德的共同体主义批判作出了某种程度的回应甚或反批判，但这并不意味着我们的讨论到雷德尔那里就可以结束了。因为雷德尔的论题主要集中于哈耶克的“共同善”观念，尽管他指出过“哈耶克的自由主义没有预设‘原子’人的存在”，但他并没有就这种个人观或自我观的论题加以展开，在这个意义上，雷德尔并没有充分回应克劳

[1] 这实际上正是我们之所以在前文大量引述克劳雷和罗兰德关于哈耶克知识观的言述的原因所在。通过这种知识观的辩难我们可以确信，适当理解哈耶克的知识观，尤其是他的“知道如何”的默会知识观，对于理解哈耶克的整个理论体系至关重要。另如我们随后就会看到的，对“知道如何”的默会知识观的关注又必然把我们引向对哈耶克心智理论的哲学考察。从而可进一步确信，哈耶克的心智理论为其整个理论体系提供了根本的哲学基础。从他的心智理论到他的知识观，再到他的其他理论论辩，尤其是道德哲学，这一条红线正是本书的基本思路所在。

雷和罗兰德对哈耶克个人观或自我观提出的批判。因此我们有必要重新回到个人观或自我观的问题上来，力图进一步挖掘和深化哈耶克的个人或自我观念，一方面以从正面对克劳雷和罗兰德作出更为有效的回应，另一方面，更重要的是，只有充分展现了哈耶克的个人观或自我观，我们才能对他的整个理论体系及其哲学基础有更为深刻也更为丰富的理解和把握。

按照共同体主义的思路，以罗尔斯为代表的所谓现代自由主义阵营之所以会走上“歧路”，最根本的原因在于他们的个人观或自我观存在严重缺陷，即预设了一种理性自足的、原子式的“不受阻碍的自我”。正因为预设了这种“不受阻碍的自我”，所谓现代自由主义阵营才无法形成一种有效的“共同善”观念以及基于其上的“共同体”观念。应当承认，共同体主义的这条批判思路就其批判对象而言的确具有相当道理和批判力量，但如雷德尔（Raeder，1999－b）和邓正来（1998，第41—58页）所指出的，共同体主义的这条批判思路不能有效应用于哈耶克。这至少是因为，如雷德尔所说，哈耶克并不属于现代自由主义阵营，而属于以宏大社会理论为基础或依托的古典自由思想阵营。基于一种宏大的社会理论视域，哈耶克所理解的个人或自我并不是那种“原子”式的个人或自我，而是一种生活于社会共同体之中的、时时刻刻与他人发生互动关系的“社会人”。

雷德尔和邓正来提示的上述理由在一定程度上构成了对克劳雷和罗兰德的回应。但在笔者看来，这种理由并不是充分的，准确地说，还仅仅停留在哈耶克社会理论的层面上，没有充分展示哈耶克为其社会理论乃至其整个理论体系提供的最终哲学根据。我们也已看到，克劳雷和罗兰德对哈耶克个人观或自我观提出的批判没有“就事论事”，即没有就“个人”说“个人”，就“自我”论“自我”，相反，他们的批判最终追溯到了对哈耶克知识观的批判，尤其是罗兰德，他直接质疑了作

为哈耶克社会理论之核心论题的“知道如何”的默会知识观。只不过克劳雷和罗兰德都严重误解了哈耶克的知识观，尤其是罗兰德，竟然把哈耶克的默会知识观与其分立的个人知识观给混同了起来。尽管克劳雷和罗兰德的批判最终是失败的，但他们提出批判的思路却提示着我们，如果要进一步挖掘和深化抑或引申哈耶克的个人观或自我观的话，我们须进一步追溯哈耶克的知识观，尤其是他的“知道如何”的默会知识观。而哈耶克的（默会）知识观又奠基于他的心智理论，这意味着，只有进一步回溯到哈耶克的心智理论，我们才能最终解释他的个人观或自我观，并为之提供根本的哲学基础。

鉴于此，我们在后文打算用哈耶克的心智理论来解释或引申他所可能持有的个人观或自我观。我们将首先讨论“自我”与“同一性”的问题，并且我们将在简要讨论关于自我同一性的三种传统解释的基础上，着重依据哈耶克的心智理论来阐述一种“作为心智的自我”观念。然后我们将讨论“作为心智的自我”及其同一性与哈耶克意义上的“基于规则的共同体”之间的可能关系，还将把它们放在哈耶克的“心智—文化进化”和“自发扩展秩序”或“大社会”的理论视域中来加以打量和梳理。

在具体论述之前我们还有必要交代，实际上哈耶克本人几乎没有专门讨论过“个人”或“自我”的问题，我们后文的论述在很大程度上是对哈耶克的心智理论及其社会理论的相关论题作出“重构”或“再解释”。我们也不打算直接涉及共同体主义者如桑德尔、麦金太尔等人关于自我和共同体的原初论述[1]，仍仅限于前文已有的论述框架，即就克劳雷和罗兰德对哈耶克个人观或自我观提出的批判予以讨论和回应。

---

〔1〕关于桑德尔和麦金太尔关于自我与共同体的原初论述，请参见桑德尔，2001；麦金太尔，1995。

3.3.6 心智、自我与同一性

如俞可平在介绍共同体主义时所说，“考察自我概念必然要涉及同一性（identity）概念。”（俞可平，1998，第52页[1]）按俞可平解释，“在自由主义者看来，自我的同一性或个人的同一性先验地来源于自我的道德能力和道德命令，它是自我选择的结果。与此相反，共同体主义者认为，个人的同一性是历史地和社会地形成的，它不是由自我决定的，也不是自我选择的，而是被自己发现的。正像自我一样，同一性也是构成的，构成同一性的要素主要有三个：共同体、文化和种族。这三个要素从另一种角度看，也就是自我同一性的三个主要来源。”（同上，第52—53页；为统一表述，我们将俞文中的“认同”和“社群”分别改成了“同一性”和“共同体”，后文说明从略）如果就共同体主义所理解的个人或自我（为避免歧义，后文只说“自我”）同一性的这种“历史地和社会地形成的”性质（即其历史性和社会性）而言的话，那么确如雷德尔和邓正来乃至库卡萨斯所指出的，哈耶克理解的自我及其同一性正是这样“历史地和社会地形成的”。在这个意义上，哈耶克理解的自我不仅不成其为共同体主义的批判对象，而且就其历史性和社会性而言，它在很大程度上与共同体主义的理解是一致的——这正是我们前文讨论要得出的一个结论。

不过，在这里我们不打算赘述哈耶克所理解的自我及其同

---

[1] 俞可平译“identity”为“认同”，另万俊人译桑德尔《自由主义与正义的局限》时也译“identity”为“认同”，但本书译“identity”为“同一性”（后文说明从略）。之所以如此译是因为，按笔者理解，“identity”应首先意指一个人或一个自我“是其所是”的内在规定性，然后才应从“认同”的角度意指这种内在规定性本身的来源或依据等。

一性是历史地和社会地形成的（这是一个事实命题），我们也不打算像共同体主义者那样直接讨论自我及其同一性的构成要素是什么。我们想追问，自我及其同一性是如何历史地和社会地形成的（这实是追问上述事实命题本身如何成立）。也就是说，我们需要在共同体主义——按照俞可平的上述解释，共同体主义者只是指出自我及其同一性是历史地和社会地形成的，以及只是分析自我及其同一性的构成要素是什么——的基础上，进一步考察自我及其同一性究竟是如何历史地和社会地形成的，或者说考察自我及其同一性究竟是通过何种机制历史地和社会地形成的。就此而言，笔者以为，哈耶克的心智理论恰恰为我们提供了解答这个“如何”问题的一个可能途径，即为我们提呈了解释自我及其同一性得以形成的一种可能的微观机制。在这个意义上，如果我们能依据哈耶克的心智理论解答这一“如何”问题，即解释自我及其同一性如何形成，亦即提呈自我及其同一性得以形成的可能微观机制的话，那么我们就不仅在更深层次上回应了共同体主义者如克劳雷和罗兰德对哈耶克提出的前述批判，而且更重要的是，我们还将为共同体主义本身的个人观或自我观提供更为深刻的微观哲学依据。

在具体阐述自我及其同一性如何形成或其微观形成机制之前，我们有必要先明确究竟什么是自我及其同一性。西方哲学史上关于自我及其同一性的思考源远流长[1]，而自 20 世纪 70 年代以来这一问题更是得到了西方哲学界的广泛探讨，并形成了一个非常复杂的哲学论题域[2]。鉴于此，我们在这里不打

[1] 典型的如笛卡尔的“我思故我在”实际上就意含着对自我的规定，又如，按照桑德尔(2001)的理解，康德对“超验主体”的探讨也可视作是对自我的一种考察，等等。

[2] 德勒克·帕菲特（Derek Parfit）于 1971 年发表的论文“Personal Identity”（载于 *Philosophical Review*，1971）和 1984 年出版的著作 *Reasons and Persons* 对促成这一哲学论题域的形成和发展起到了巨大的甚至是决定性的影响。关于此也可参见 Madell，1981；Alexander，1997 的相关讨论。

算，也不太可能对自我及其同一性作出一个（形而上学意义上的）专门界定，我们只拟简要提及自我及其同一性的一般规定，尤其，我们想着重引申它们在哈耶克心智理论中的可能解释。

3.3.6.1 自我同一性的三种传统解释及相关讨论

我们可先提及俞可平关于自我同一性的一个大致解释："个人的同一性或自我的同一性简单地说就是对自己角色的一种自我确认，它是个人一系列个性的统一，是一个人区别于另一个人的整体性标识。个人的同一性集中体现了其自己的道德特殊性，它是对'我是谁'这一问题的自我回答。"（俞可平，1998，第52页）按照笔者理解，我们可根据俞可平的这一解释进一步区分出两层含义：（1）自我同一性"集中体现了其自己的道德特殊性"，它是自我"对自己角色的一种自我确认"；（2）同一性是自我"一系列个性的统一，是一个人区别于另一个人的整体性标识"。在这两层含义中，第一层实际上是俞可平对自我同一性的一种共同体主义引申。也就是说，在作这种解释时，俞可平已经是站在共同体主义的角度来解释自我同一性的——正因为已经预设了"共同体"并把个人或自我预设为"共同体"中的一员，这一层面的解释才会直接涉及"道德"以及自我"角色确认"的问题。相对于这一层面而言，俞可平的第二层面解释对于我们理解自我同一性实际上更为根本，或者说，它是对自我同一性的一种更为根本也更具普遍性的解释。这种解释并不直接涉及"道德"和自我"角色确认"的问题，只是在更为一般的意义上指涉自我得以成其为自我，同时得以区别于其他自我的整体规定性。在这个意义上，自我与同一性是不可分割的，任何一个自我都必得拥有某种同一性，它才能成其为一个自我，同时得以与其他自我相区别，抑或说才能成其为

一个区别于其他人的独特的个人。[1]

作为一种指涉自我得以成其为自我，同时得以区别于其他自我的整体规定性，我们有必要就这种意义上的自我同一性作出进一步探讨。为此我们可先提及罗纳德·亚历山大在《自我、继发和人的同一性》(Alexander，1997) 一书中归纳的关于自我同一性的三种一般的传统解释，即"生理或肉体的连贯性"、"心理连贯性"和所谓"简单理论"(参见 Alexander，1997，c.II)。按照第一种解释，如果处在两个不同时间段的 P1 和 P2 在生理或肉体特征，如体形结构、面相、肤色、发色等方面是连贯一致的，那么我们就说 P1 和 P2 拥有相同的同一性，它们属于同一个自我，准确地说，是同一个自我在两个不同时间段的不同体现或存在状态；反之，我们则说 P1 和 P2 拥有不同的同一性，分属于不同的自我。按照第二种解释，如果处在两个不同时间段的 P1 和 P2 在广义的心理特征，如信仰、记忆、喜好、脾性、目标、意图、希望、恐惧等方面是连贯一致的，那么我们就说 P1 和 P2 拥有相同的同一性，它们属于同一个自我，或者说是同一个自我在两个不同时间段的不同体现或存在状态；反之，我们则说 P1 和 P2 拥有不同的同一性，分属于不同的自我。至于所谓"简单理论"认为，如果处在两个不同时间段的 P1 和 P2 拥有某种连续的或连贯一致的实体，如肉体、心智、灵魂等，那么我们就说 P1 和 P2 拥有相同的同一性，它们属于同一个自我；反之，我们则说 P1 和 P2 拥有不同的同一性，分属于不同的自我——按照亚历山大解释，这种"简单理论"的典型体现就是传统的心物二元论。(参见 Alexander，1997)

针对以上三种传统解释，亚历山大首先否弃了"简单理论"。在他看来，"简单理论"如果只假定单一的实体，如单一的

---

[1] 正是在这个意义上，如俞可平所说，"考察自我概念必然要涉及同一性概念。"

灵魂作为同一性的规定性的话，那么它首先会碰到逻辑上的困境，比如我们不太可能在逻辑上否认这样一种可能性，即同一个灵魂可能存在于不同的肉体之中，同一个肉体也可能承载不同的灵魂。更重要的是，这种单一的灵魂无法解释自我同一性的内容的多样性，比如自我个性的多样性等。于是“简单理论”可能会强调甚或诉诸一种心理特征之多样性的解释，但这样一来，“简单理论”假定的实体如灵魂等就会变得多余。就此而言，亚历山大认为，“我们可以安全地忽略掉简单理论。”（参见 Alexander，1997，pp.12—14）至于关于自我同一性的“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”解释，亚历山大承认，“没有人会否认生理连贯性对于构成一个具体的人的同一性具有重要意义”(Ibid.，p.11)，而且“我们也不会说，心理因素对于人的同一性观念没有意义”(Ibid.，p.12)。这也就是说，“一个个人的生理和心理特征的连贯性对于他（她）的同一性而言是必要的”(Ibid.)。但问题在于，亚历山大认为，“生理特性和心理特性的连贯性仅就其自身而言都不足以构成人的同一性”(Ibid.，p.14)，因为“只要出现了生理或心理的不连贯性的例子，那么关于人的同一性的生理和心理连贯性理论就会遭遇困难”(Ibid.；具体例证详见 Ibid.，pp.11—12)。鉴于此，亚历山大提出了自己的理论，把人的同一性解释为一种“继发”(supervenience) 或“添附”(trope)，抑或“叙述性同一性”(narrative identity)。在他看来，这种作为“继发”或“添附”的“叙述性同一性”可在包含人的生理和心理特性的同时，在一定限度内“允许基本或潜有特征存在一些‘缺口’或‘损毁’”(Ibid.，p.14)。就此而言，“如果生理的不连贯或心理的不连贯都会使我们改变对某一给定个人的人格性质的印象的话，那么它们就使我们有必要开始思考把一些特征的集合体当作继发自我（supervenient self）的基础，而不是把某种单一的线性连贯性当作人的同一性的惟一特征。更重要的是，人的同一性最好以继发的形式

来加以理解是因为，即使人的潜有特征可能出现一些变化、缺口和损毁，我们也用不着宣称产生了一个新人。”（Ibid.，p.16）

相比于亚历山大的上述态度，杰弗里·麦德尔（Geoffrey Madell）对待关于同一性的传统解释显得更为激进。首先，与亚历山大一样，他也排除了将某种实体或实存者，如自我者(ego)，作为同一性的规定性的主张。在他看来，“我们确实不需要这样一个实存者”，而且“持续存在之自我者的观念是不连贯的，试图假定这样的实存者的企图不过是这样一个倾向的又一例子而已……即把人仅仅视作是另一类对象”（Madell，1981，p.134）。至于关于同一性的“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”的传统解释，麦德尔将之都归结为同一性的“客观连贯性”标准，其中“肉体连贯性标准确实有循环论证的嫌疑”（Ibid.，p.108），而“心理连贯性标准也会碰到困难，这些困难与那些把肉体连贯性标准拉下马的困难最终都一样严重”（Ibid.，109）。这是因为，“依据心理连贯性对人的同一性的分析看来不可避免会导致一种关于人的本体论观点，即把人看作是由本质上相互分离的事件或‘人的片段’构成的，这种观点彻底摧毁了我们整个的正常道德态度。”（Ibid.，p.116）尽管“生理或肉体”和“心理”这两种客观连贯性标准存在这样那样的缺陷，但人们（比如上文的亚历山大）一般认为，这两种客观连贯性标准尽管都不是同一性的充分条件，但它们都是同一性的必要条件。也就是说，只有当人们在生理或肉体以及心理特征方面存在多多少少的连贯一致性时，我们才能说一个人拥有某种同一性，亦即才能说一个人成其为一个区别于其他人的人。然而在麦德尔看来，即使是这种“必要性”观点也是不成立的，因为“我们根本不可能在逻辑上证明经验连贯性对于人的同一性是必要的”（Ibid.，p.118），而且更重要的是，“客观连贯性在根本上对于那些属我经验并不是必要的”（Ibid.，p.120）。基于此，麦德尔总结了人的同一性的三个主要特征：（1）“人的同一性本质上是不可分析的”；（2）“人的同

一性不承认程度”，即不存在程度差别；（3）“同一性问题不能由约定加以决定”。（参见 Madell，1981，c.V）在麦德尔看来，这三个主要特征以第一个为首要，并可归结为一个根本原则，即“‘我’的不可分析性”。而“我”之所以不可分析，是因为“我”这个词在本质上是一个“完全不可分析也不可还原的”纯粹的“指涉性术语”，它直接指涉某种经验或属性“是我的”，即指涉某种经验或属性的“来源”，这种作为“是我的”的“来源”，在麦德尔看来，才是人的同一性的本质。（参见 Madell，1981，esp.c.V）

3.3.6.2 “作为心智的自我”（I）
——哈耶克的心智理论对于理解自我同一性的可能意义

在这里，我们想结合亚历山大和麦德尔的讨论以及哈耶克的心智理论提出对自我同一性的规定性的另一种可能解释，这种解释的核心观念就是“作为心智的自我”。不过需要说明，“作为心智的自我”这一概念并不是笔者，更不是哈耶克本人的原创，而取自查尔斯·泽普卡的著作《作为心智的自我：华兹华斯、柯勒律治和济慈的意象与同一性》（Rzepka，1986）。在这部著作中，泽普卡主要对华兹华斯、柯勒律治和济慈这三位英国浪漫主义诗人的诗歌中的意象和同一性观念作了探讨和分析，贯注其中的核心理念则是“作为心智的自我”。不过，鉴于泽普卡的探讨和分析主要是文学性质的，我们在这里不打算详细介绍他的论述（可参见 Rzepka，1986）[1]，只拟借用

---

[1] 尽管泽普卡的讨论主要是文学性质的，但这似乎并不妨碍他得出一些与我们在这里以及随后将要得出的结论颇为相似的哲学结论。比如，在他看来，“在生活历程中逐渐进化的自我同一性，是‘暂时混淆了的自我……在许多同样接受社会认知的角色的总体中’的一系列再整合的结果。”（Rzepka，1986，p.20；着重号为笔者所加）在笔者看来，泽普卡通过这句话所传达的意思与我们后文在讨论自我与共同体及其“心智—文化进化”时所要得出的结论实质上是相似或相近的。

他的“作为心智的自我”这一概念，结合哈耶克的心智理论，试图对自我同一性作出另一角度的可能解释和引申。

首先，我们有必要回到关于自我同一性的前述三种传统解释上来。在这一点上，尽管麦德尔从根本上否认“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”作为自我同一性之标准或规定性的必要性或必然性，但笔者在这里不倾向于接受这一观点，而打算接受亚历山大的相对温和的观点，即认为“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”是构成自我同一性的必要条件，亦即如前所述，只有当一个人在生理或肉体以及心理特征方面存在多多少少的连贯一致性时，我们才能说该人拥有某种同一性，进而才能成其为一个自我。

当然，如亚历山大和麦德尔所指出的，“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”作为自我同一性的标准或规定性的确存在各种各样的缺陷或解释不足之处。但在笔者看来，这并不构成我们——像麦德尔那样——彻底否弃它们的理由，我们完全可能以某种不同的方式——像亚历山大那样——对它们作出新的建构，或从某种不同的角度对它们重新作出不同甚或更适当的解释，以对它们加以补充或完善。这后一种做法便是我们试图解释“作为心智的自我”观念的途径，我们的依据则在于哈耶克的心智理论。

不过在具体解释之前我们还须交代：（1）我们随后的解释并不试图提出一种关于自我同一性的新的衡量标准或规定性，我们主要是对哈耶克的心智理论作出解释和引申，试图挖掘哈耶克心智理论对于我们理解自我同一性的可能价值和意义。（2）我们也不认为随后的解释是一种独断的排他性解释，我们只是试图突显哈耶克的心智理论这一可能视角，从这一视角所看到的或所得出的结论并不否认或拒斥对自我同一性的其他解释，如亚历山大和麦德尔的前述解释等。（3）作为对哈耶克心智理论的一种解释或引申，我们无意于，也不可能对“作为心智的自

我”观念作出某种理论体系式的宏大论述，我们只打算就相关论点作简要论述，点到为止。

然后让我们开始向哈耶克的心智理论回溯。在第一编我们已经知道，哈耶克心智理论得以建构的一个基本前提在于他对物理世界和心理世界或物理秩序和心智秩序的区分。在他看来，这两个世界或两种秩序之间并不存在马赫式的一一对应关系，相反，它们是“不同”的，之所以“不同”从根本上是因为人的神经系统的分类活动——而不是马赫式的被动接受或反映——所具有的独特功能。就此而言，哈耶克不仅否弃了马赫的统一科学——其途径在于把心理世界还原为物理世界——的雄心甚或僭妄，而且重新维护了物理世界和心理世界或物理秩序和心智秩序之间的区别或“不同”。不过哈耶克认为，他的这种做法并不是在回归传统的心物二元论，因为他并不主张赋予“心”和“物”以某种“实体”性质，相反，“心”和“物”，或物理秩序和心智秩序，都不过是一种关系秩序或关系结构，尤其，对于人的心智秩序而言，它事实上必须依托于人的生理或肉体结构，因而存在于物理秩序中的一个特殊部分之中。在这个意义上，我们并不需要回归以实体观念为核心和基础的传统心物二元论，不过我们有必要维护非实体意义上的“物理秩序——心智秩序”之二元区分在实用上的必要性和可能意义。

基由这种物理秩序和心智秩序的二分，尤其，当他把人的生理或肉体结构归结为物理秩序之一特殊部分时，我们可以推论，哈耶克实际上把人的同一性也作了两重区分[1]，即区分

〔1〕 有必要再次强调，哈耶克本人并没有直接讨论人的同一性问题。在这里我们把哈耶克在人的生理和肉体结构和心智结构之间的区分视作是一种关于人的同一性的区分，这实是笔者对哈耶克的引申，不过笔者以为，这种引申是哈耶克对物理世界和心理世界或物理秩序和心智秩序的二分的一个必然推论。

为生理或肉体结构和心智结构，前者属于物理世界或物理秩序，后者属于心理世界或心智秩序。这样，哈耶克似乎在很大程度上“回归”了关于自我同一性的三种传统解释：一方面，哈耶克在人的生理或肉体结构和心智结构之间作出的区分似乎与传统的关于自我同一性的“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”的衡量标准或一般规定性相对应；另一方面，当哈耶克把人的生理或肉体结构和心智结构分别归属于物理世界或物理秩序和心理世界或心智秩序时，他似乎在某种程度上还重蹈了为亚历山大和麦德尔所否弃的所谓“简单理论”的覆辙。

有必要指出，哈耶克对自我同一性的三种传统解释的上述“回归”只是表面上的，也不构成一种重复。一个较为确当的理解在于，哈耶克只是使用了传统解释的“旧瓶子”，在这个“旧瓶子”里装的却是他自己酿造的“新酒”，这种“新酒”就是他的心智理论——心智理论正是使哈耶克得以区别于传统解释，同时可能成就对自我同一性的独特解释的地方。

具体而言，哈耶克心智理论与传统解释的区别，以及它对于我们理解自我同一性的独特价值主要在于：（1）哈耶克从根本上拒绝以实体观念为核心和基础的传统心物二元论，在他那里，物理世界或物理秩序和心理世界或心智秩序从本质上被视作是一种关系结构或关系秩序，而不是形而上学意义上的独立“实体”。而且哈耶克强调，他的心智理论对物理世界和心理世界的关系结构或关系秩序的解释从根本上使得传统“实体”观念成为多余，甚至不再可能。在这个意义上，哈耶克不仅没有重蹈为亚历山大和麦德尔所否弃的所谓“简单理论”的覆辙，而且还为我们提供了一种理解和解释人的心智的独特视角。（2）尽管哈耶克的心智理论被他本人定位为一种理论心理学或哲学心理学，而且，如果把这种心智理论用来解释人的自我同一性的话，的确在一定程度上会与传统的“心理连贯性”主张

有些相似，但它与传统“心理连贯性”主张的根本区别在于：一方面，哈耶克心智理论实为传统“心理连贯性”主张本身提供了一种独特的微观解释，就此而言，哈耶克心智理论在一定程度上构成了对传统“心理连贯性”主张的一种深化和发展，抑或精确化；另一方面，与传统“心理连贯性”主张相比较，哈耶克心智理论不仅能（从其独特视角）使我们明确自我同一性的规定性，而且更重要的是，它能相对直观地解释不同自我同一性之间的相互区别和不同，抑或这样说，哈耶克心智理论不仅能使我们明确人得以成其为人的内在规定性，而且也能相对直观地解释人与人之间何以相互区别相互不同。（3）除以上两点外，相对传统解释而言，哈耶克心智理论对于我们理解自我同一性的最重要价值在于：一方面，哈耶克心智理论就一般性行为规则以及与此相关的默会知识的解释对于我们理解自我与共同体的关系具有独特意义；另一方面，哈耶克心智理论提供的心智进化观念，以及他的社会理论提供的文化进化观念（文化进化与心智进化直接相关），抑或说他的“心智—文化进化”观念，对于我们理解自我同一性和社会共同体在时间中的变化和发展具有独特价值。

3.3.6.3 “作为心智的自我”（II）
——自我同一性的心智理论解释

我们可进一步从正面阐述“作为心智的自我”观念。不过有必要说明，“作为心智的自我”观念严格说来不仅应包含关于自我同一性的解释，而且应包含关于自我与共同体之间关系的解释，但在这里我们先简要讨论前一方面，而把关于自我与共同体之间关系的解释留待下一小节（3.3.7）讨论。

如上所述，哈耶克心智理论在物理世界或物理秩序和心理世界或心智秩序之间作出的区分，意味着他把人的同一性区分为两个部分，即生理或肉体结构和心智结构。就此而言，如果

不考虑术语含义的差别的话，哈耶克看来会同意前述亚历山大的这样一种看法，即“生理或肉体连贯性”和“心理连贯性”是构成自我同一性的必要条件，只有当一个人在生理或肉体以及心理特征方面拥有某种连贯一致性时，我们才能说该人拥有某种同一性，进而才能成其为一个自我。抑或，我们也可用哈耶克心智理论的术语这样表述：“生理或肉体结构”和“心智结构”或“心智秩序”是构成自我同一性的必要条件，只有当一个人在生理或肉体结构和心智结构或心智秩序方面拥有某种连贯一致性时，我们才能说该人拥有某种同一性，进而才能成其为一个自我。

表面看来，这种术语的改变似乎没有太大的意义，但哈耶克心智理论对这些不同术语的解释对于我们理解自我同一性却具有独特价值。然而在具体阐述这种独特价值之前，我们有必要再作如是交代：尽管人的生理或肉体结构是构成自我同一性的必要条件之一，但我们下文的讨论将不再涉及这一方面的考察。之所以如此实是因为哈耶克心智理论本身的限制：作为这一理论之考察对象的人的心智秩序仅仅限止于现象或心理世界，不涉及物理世界，与此相应，我们也无法在哈耶克心智理论的视域中来考察属于物理世界的人的生理或肉体结构。就此而言，“作为心智的自我”观念严格说来应表述为“部分作为心智的自我”，也就是说，它只概括了作为自我同一性之必要构成的心智结构这一部分，而不包含生理或肉体结构的部分。

作出上述交代，以及明确心智结构或心智秩序是自我同一性的必要构成部分后，我们可直接用哈耶克的心智理论来解释这种“（部分）作为心智的自我”及其同一性观念，其要义和独特之处主要在于如下几个方面：

一、哈耶克的心智理论通过一种“共同时空结构”解释了“自我意识”——这种自我意识被很多人认为是自我及其同

一性的基本特征[1]——如何得以可能。就此我们可这样理解：按照哈耶克解释，在神经系统的层级分类秩序中，神经过程所在层级越高，它的抽象性和一般性程度就越高，其意识特征相应就越明显。在神经中枢的最高层级，神经过程的抽象性和一般性程度达到最高，意识程度也相应最高。在这一最高层级，所有意识现象都紧密相连互不可分，构成一个统一的意识领域，这也就是所谓“意识的统一性”（参见1.3.6和1.4.5）。意识的统一性意味着，在这一最高层级的统一意识领域中，所有“意识事件在同一时空秩序中占据一个确定的位置”（*SO*，6.16），这一“同一时空秩序”就是一种共同时空结构。这种共同时空结构意味着，“在那里，过去事件或可能事件的所有再现或映像都会与‘在这里’和‘现在’的经验相联系，所有事件与这一共同点之间的这种普遍联系使它们构成了一个连贯体，即‘我’。”（*SO*，6.18）

这样，哈耶克通过具有某种意识统一性的共同时空结构重构了“我”的存在，经由这种共同时空结构，以及在共同时空结构之中，“我”的所有意识经验——无论是对过去事件的回忆，还是对未来事件的想像，抑或对当下环境的再现——都会普遍地相互联系在一起，经由这种普遍联系，“我”本身得以被定位，这实际上就是一种自我意识。

二、尽管“我”或自我意识依赖于具有意识统一性的共

[1] 比如帕菲特就谈到，“我们中的有些人跟随洛克的做法，（在人〔persons〕和人类存在者〔human beings〕之间）作出了区分。这些人旗帜鲜明地宣称，一个人类存在者只有具有自我意识时才成其为一个人。”（Parfit，1984，p.322）又如，帕菲特在考虑回答“人的性质是什么？”这一问题时，也作了如是说法：对这个问题的“最简单回答是：要成为一个人，一个人类存在者必须拥有自我意识，必须意识到它的同一性和它在时间中的持续存在”（Ibid.，p.202）。也有必要明确，我们在这里说“自我意识被很多人认为是自我及其同一性的基本特征”并不意味着“自我意识”与“自我”及其“同一性”是等同的。比如亚历山大就强调：“自我并不等同于自我意识、意识、自我构成的意识、自我者等等。”（Alexander，1997，p.55）

同时空结构的型构，但哈耶克认为，“这一共同时空结构的常在性（ever-presence）——只要意识处于活动状态——以某种最抽象再现的持续存在为前提，这种最抽象再现也就是（时空）环境的一个大致轮廓，我们把为我们所自觉意识或所自觉想像的对象的图画放置在这一大致轮廓之中。”（SO，6.18）在这里哈耶克表达的意思就是我们前文（1.4.5；1.5.1 和 2.4.3）已强调的这样一个观念，即意识经验须以无意识经验为前提，亦即，“意识经验基于一个远为广泛的基础，即对其余环境的不完全有意识的或潜意识的映像，不过这种映像——像决定感觉脉冲的质性的‘随附’一样——给了意识再现以位置和价值。”（SO，6.21）由此我们可以推论：“我”对自身的意识，即自我意识，也须以更为广阔的无意识经验为前提或基础。

我们也已知道，作为意识经验之前提的无意识基础就是作为心智秩序之一般结构的准恒定“地图”，它决定并支配着我们当下的意识经验。由此我们可进一步推论：“我”对自身的意识或自我意识须以心智结构之准恒定“地图”为前提或基础，正是基由无意识或超意识的准恒定“地图”，统一的共同时空结构才可能得以在“我”的意识领域中形成和维续。在这个意义上，作为意识经验呈现出来的“我”与“我”的作为无意识经验的准恒定“地图”不可分离，并由之得到规定，它们共同构成了“我”的整个心智结构，或者说共同构成了作为整体的“我”。

这样，哈耶克实际上把“我”区分成了两个分属不同层次的部分，即自我意识的部分和作为这种自我意识之前提和基础的无意识或超意识部分。不过，尽管这两个部分分属不同层次（前者处在表层，后者处在深层），它们总是密不可分的，或者说它们必须“共同存在”或“共同在场”，进而共同构成一个整体的心智结构，作为整体的“我”也由此得到自身的规定。

所有这一些实际上就构成了一种“作为心智的自我”观念：一方面，“作为心智的自我”被理解为一个整体的心智结

构；另一方面，这种作为整体心智结构的“自我”经由共同时空结构拥有统一的自我意识；再者，这种自我意识并非无所依托无所规定，相反，自我意识，或者说“作为心智的自我”对自身的意识，须以整体心智结构的无意识或超意识部分，即准恒定“地图”为前提和基础。

三、明确了“作为心智的自我”观念后，我们可进一步明确“作为心智的自我”的同一性，这种同一性可从连贯性和互异性两方面加以解释，其中连贯性使“作为心智的自我”得以成其为自我，互异性则使不同的“作为心智的自我”得以相互区别。

就连贯性而言我们可这样理解：“作为心智的自我”要拥有某种同一性看来首先要拥有某种自我意识的连贯性，这又要求能够形成相对稳定的常在的共同时空结构，因为不仅只有在共同时空结构中，“作为心智的自我”才可能对自身有所意识，而且只有共同时空结构拥有某种稳定性或常在性，“作为心智的自我”的自我意识才可能维持某种连贯性。但另一方面，按照哈耶克的解释，共同时空结构及以之为基础的自我意识作为自我的一种意识经验——这种意识经验与反映即时性环境中各事件之间相互关系的“模式”相对应——本身并不是稳定的，它会随着即时性环境的变化而变化。（参见1.4.3；1.4.5；1.5.1）这样，共同时空结构的稳定性以及自我意识的连贯性最终根源于什么呢？前文陈述实已给出了答案：那就在于无意识或超意识的准恒定“地图”。确切而言，正是作为整体心智结构之准恒定部分的“地图”提供了共同时空结构的稳定性和自我意识的连贯性，进而使得“作为心智的自我”在整体上体现出某种同一性。在这个意义上，“作为心智的自我”的同一性从根本上来源于心智秩序之准恒定“地图”，正是“地图”的“准恒定性”决定了“作为心智的自我”的同一性。

“作为心智的自我”的同一性除体现为某种共同时空结构的稳定性和自我意识的连贯性外，也体现为它自身的互异性，

也就是说，所有"作为心智的自我"都是相互不同的。就此我们可这样理解：根据上文结论——"作为心智的自我"的同一性根源于"地图"的准恒定性——我们可推论："作为心智的自我"的互异性必然要求准恒定"地图"也具有互异性，即要求所有准恒定"地图"都是相互不同的。而这恰恰是我们前文（1.4.2）已得出的一个现成结论：在那里我们已明确，尽管不同个人的确可能因为一些共同生活经验而导使其准恒定"地图"在一定程度上部分相似（参见2.4.3），但任何两个人的"地图"要在整体上完全相同或等同是不可能的，因为"'地图'之间的完全等同不仅以不同个人的人生历史完全等同为前提，而且要求这些个人的解剖结构完全等同"（*SO*，5.27），这在哈耶克看来是不可能的。哈耶克也认为，"对于每个个人而言，其'地图'会不断变化这一起码事实，也排除了这样一种可能性，即在任一时刻两个不同个人的'地图'会完全等同。"（*SO*，5.27）按笔者理解，任何不同个人的准恒定"地图"在整体上之所以必然不同，最终根源于哈耶克心智理论解释的神经系统的层级分类机制。按照这种机制，即使是完全相同的物理刺激或物理事件，都不太可能在两个不同个人的心智秩序中产生完全相同的心智质性（因为神经系统的层级分类过程在很大程度上是偶然的，它从根本上排除了任何一一对应的马赫式反映），进而这两个人也不可能在长期生活历程中积淀出完全相同的准恒定"地图"。就此而言，哈耶克的心智理论最终解释了"作为心智的自我"的互异性。而且我们还可推定，这种互异性是必然的，也就是说，任何不同个人的准恒定"地图"乃至整体心智结构都必然是相互不同的。在这个意义上，任何不同个人或"作为心智的自我"的同一性也必然是相互不同的。

归结以上两方面可认为，哈耶克的心智理论解释了"作为心智的自我"的同一性，基由这种同一性，"作为心智的自我"在得以成其为自我的同时，也得以与其他自我相区别。而

且"作为心智的自我"的同一性从根本上取决于无意识或超意识"地图"的准恒定性及其整体上的互异性。

关于这种同一性，我们还可结合前文（2.4.5）所画心智进化的简单图示加以说明。在那个图示中，我们设定分别处在不同时空情势或文化环境中的三个不同个人 A、B 和 C，各自经历了 10 件完全相同的事件，并最终各自形成了自己的心智结构或"地图"（分别用图 A－10、图 B－10 和图 C－10 表示，或可分别称之为"地图 A－10"、"地图 B－10"和"地图 C－10"）。相对于这里的论题而言我们可这样解释：一方面，"地图 A－10"、"地图 B－10"和"地图 C－10"分别表示 A、B 和 C 这三个不同个人的"作为心智的自我"的同一性，因为这种同一性，A、B 和 C 三人才得以拥有各自的"作为心智的自我"。另一方面，尽管"地图 A－10"、"地图 B－10"和"地图 C－10"各自的结构在部分上存在相似性甚或等同性（如"结联"③—⑧—①—⑥构成的子结构就是相互等同的），但它们的整体结构是各不相同的，或者说它们在整体上是互异的。这意味着，由"地图 A－10"、"地图B－10"和"地图 C－10"所表示的 A、B 和 C 三人的"作为心智的自我"的同一性也是互异的，正是因为这种整体结构意义上的同一性的互异性，A、B 和 C 三人的"作为心智的自我"才得以相互区别，进而 A、B 和 C 才得以成为三个不同的个人。

3.3.7 自我与共同体

——基于心智理论的一个共时性解释

下文将进一步依据哈耶克的心智理论来考察"作为心智的自我"（后文也简称"自我"，但都是在"作为心智的自我"意义上而言的）与共同体之间的可能关系。我们试图表明，一方

面，从哈耶克心智理论来考察自我与共同体之间的可能关系，将使我们明确一种“基于规则的共同体”观念，这种“基于规则的共同体”所具有的一些内在规定性，对于我们理解共同体这一概念或观念具有独特价值和意义；另一方面，“作为心智的自我”具有一种典型的不可摆脱的社会性，它在本质上是一个“受制于规则的自我”，其同一性则是一种“植根于共同体的同一性”。我们也试图表明，“作为心智的自我”除具有社会性外，也以其独特性和互异性得以区别于共同体主义和所谓现代自由主义阵营的理解。此外，哈耶克的知识论也可帮助我们更好地理解共同体的共同善与共同体成员的个人自由之间的相互关系，等等。

3.3.7.1 “作为心智的自我”与默会的一般性行为规则

我们已经明确，一方面，“作为心智的自我”除生理或肉体结构方面的因素外，主要被理解为一个整体的心智结构，这种作为整体心智结构的自我经由共同时空结构拥有统一的自我意识，这种自我意识以无意识或超意识的准恒定“地图”为前提和基础；另一方面，作为整体心智结构的自我也拥有自身的同一性，基由这种同一性，“作为心智的自我”得以成其为自我，同时得以与其他不同自我相区别，至于这种同一性本身则在根本上取决于无意识或超意识“地图”的准恒定性和互异性。然而，这样加以解释的“作为心智的自我”及其同一性究竟如何与共同体产生联系，以及如何联系呢？我们在第二编第四章就哈耶克社会理论的心智理论根据的考察实际上已经对此作了很好的提示，我们可将前文论述概括如下：

1.人与人之间的理解得以可能是因为不同个人的心智存在一种共同结构，这种共同心智结构体现为一般性行为规则，或者说，一般性行为规则在微观层面上是以心智之共同结构存

在的。（参见2.4.1和2.4.2）

2.作为心智之共同结构的一般性行为规则指涉的是准恒定“地图”的一个部分，确切而言，是不同个人的“地图”中为所有与规则相关涉的人所共同拥有的重叠的那一部分，在这个意义上，心智之共同结构是准恒定“地图”的共同部分。（参见2.4.3.1）

3.依据哈耶克的心智理论，人的心智结构的准恒定“地图”是由指涉无意识的前感觉经验的“结联”构成的，“地图”本身是一个无意识或超意识结构；就此而言，作为准恒定“地图”之共同部分的一般性行为规则也具有无意识或超意识性质，它指涉的也是人们的前感觉经验。（参见2.4.3.2）

4.一般性行为规则的无意识或超意识性质实质上解释了哈耶克“知道如何”的默会知识观，这种默会知识作为相关于一般性行为规则的知识，最终可归结为一种作为前感觉经验的无意识或超意识的前在知识。（参见2.4.3.3）

5.因为一般性行为规则作为共同心智结构指涉的是准恒定“地图”的重叠部分或共同部分，相关于一般性行为规则的默会知识实质上是一种“共同性知识”，即为所有社会成员所共同拥有。（参见2.4.3.4）

经由上述概括我们可发现，这种概括与“作为心智的自我”观念有密切关联，主要体现如下：

首先，既然作为心智之整体结构的自我的同一性在根本上取决于心智之准恒定“地图”，而维续社会整体秩序的一般性行为规则可归结为准恒定“地图”的共同部分，那么这意味着，“作为心智的自我”的同一性必然包含共同的一般性行为规则，或者说，一般性行为规则作为准恒定“地图”的共同部分必然构成了自我的同一性，确切而言，构成了自我同一性的一部分。这一点我们结合前文（2.4.5）心智进化的简单图示可更为直观地理解（也可参见3.3.6.3）：在那里我们可清楚看

到，尽管A、B和C三个不同个人的同一性——分别可用“地图A－10”、“地图B－10”和“地图C－10”表示——就整体而言是互异的，但在他们的整体心智结构或整个“地图”中却明显包含共同的一般性行为规则（用“结联”③—⑧—①—⑥构成的子结构表示），或可简言之，A、B和C三个不同个人的自我同一性包含共同的一般性行为规则③—⑧—①—⑥。

其次，由上文可推论：尽管自我同一性在整体上总是互异的，但就它们必然包含共同的一般性行为规则而言，自我同一性必然总在一定程度上存在相似性或共同性，抑或简言之，自我同一性总在整体上互异，而在部分上相似或共同。

最后，正是这种部分的相似性或共同性，抑或共同的一般性行为规则，使得在整体上互异的不同自我可以相互理解和相互交流，这种相互理解和相互交流是通过作为无意识或超意识之共同性知识的默会知识进行的。且就默会知识总是相关于一般性行为规则，而一般性行为规则总是为自我同一性所必然包含而言，在整体上互异的不同自我总是必然拥有某种无意识或超意识的共同性默会知识。

3.3.7.2 “基于规则的共同体”及其一般规定

提呈了自我及其同一性与一般性行为规则和默会知识之间的上述关系后，我们可进一步引申一种哈耶克意义上的共同体观念及其内在的一般规定性。这可简要归纳如下：

首先，一个真正意义上的共同体必须是一个自由的社会，即必须容有充分的“原始意义上”的作为行动自由的个人自由。[1]

---

〔1〕值得一再强调，哈耶克所指的“原始意义上”的作为行动自由的个人自由与所谓现代自由主义阵营所强调的基于权利的自由是根本不同的。关于哈耶克意义上的个人自由，可参见本编第一章的相关讨论。

其次，要维护“原始意义上”的作为行动自由的个人自由，必须同时维护以价格机制为主导的自生自发的自由市场制度，就此而言，一个真正意义上的共同体必须与自由市场相兼容。

第三，以市场机制为主导的作为自由社会的共同体，必须以真正意义上的普遍适用的一般性法律规则为至上原则，也就是说，这样的共同体必须是一个法治社会。在这种共同体中，所有社会成员、群体、组织，包括政府，都须严格遵循一般性法律规则行事，“法律面前人人平等”，个人与政府也是平等的。这种至上的一般性法律规则来源于一般性正当行为规则，确切地说，是一般性正当行为规则中已阐明的一部分，就此而言，真正意义上的共同体严格说来是一个“规则统治”的社会。

第四，作为自由共同体之至上原则的一般性法律规则或一般性正当行为规则，不是人的理性建构或设计的产物，而源出于共同体的长期文化进化，体现为理性不及的共同的文化传统。这种作为共同文化传统的一般性行为规则为所有共同体成员默会地遵循，亦即，所有共同体成员都拥有关于一般性行为规则的默会知识，能在不“知道那个”的情况下“知道如何”依据规则行事。

第五，作为共同文化传统的默会的一般性行为规则也体现为一种普遍的共同价值，它们为共同体所有成员严格遵奉，构成了所有共同体成员的行为的自明前提，也构成了共同体本身的终极价值目标，在这个意义上，这种普遍的共同价值实质上构成了共同体的共同善。

第六，共同体的普遍共同价值或共同善与共同体成员所持有的特殊的个人价值或个人善并不矛盾，相反，它们为共同体成员实现其特殊个人价值或个人善提供了条件，所有共同体成员都只有在严格遵奉共同体的普遍共同价值或共同善的基础上

才能实现其特殊的个人价值或个人善。

第七，共同体必须是一个协调有序的社会，但这种协调有序不是通过任何形式的强制实现的，而是通过所有共同体成员的自发互动实现的，就此而言，共同体的社会秩序不是以行政命令为导向的组织秩序，而是基于一般性行为规则的自生自发秩序。

第八，如雷德尔所指出的，共同体的共同善最终体现为维护整体的抽象的自发互动秩序，在这种秩序中，不仅所有共同体成员有最大可能和最多机会实现其个人价值或个人善，而且共同体本身也将最大可能地实现共同繁荣和进步。

归结以上几方面，我们可把哈耶克意义上的这种共同体观念直接概括为"基于规则的共同体"，它不仅以体现为文化传统的抽象的一般性行为规则作为至上原则，而且也以之为普遍的共同价值。基于作为普遍共同价值的默会的一般性行为规则，共同体的所有成员可以在市场[1]中自由追求各自的个人价值或个人善，在维续互动协调的自生自发的整体社会秩序的同时，实现共同体的共同繁荣和进步，这又在更高层面上实现了共同体的共同善。

3.3.7.3 共同体中的自我

——"作为心智的自我"的社会性和独特性

我们不难发现，哈耶克意义上的"基于规则的共同体"与"作为心智的自我"及共同一性存在紧密的必然关联，这种必然关联从根本上在于它们共含的一般性行为规则。一方面，前文（3.3.7.1）已经说明，"作为心智的自我"的同一性必然包

[1] 这种意义上的市场并不只是一个以货币为媒介的商品交换市场，而且是一个广义的文化交流市场，它不仅构成了我们获取必要物质生活资料的场所，更重要的是，它也构成了我们的道德生活和精神追求的共同平台。

含一般性行为规则，或者说，一般性行为规则构成了“作为心智的自我”的同一性的一部分。另一方面，一般性行为规则是“基于规则的共同体”的至上价值原则，它体现为共同体的文化传统。由这两方面可以推论：“基于规则的共同体”的一般性行为规则必然构成了“作为心智的自我”的同一性的一部分，或者说，“作为心智的自我”的同一性必得（部分）由“基于规则的共同体”的一般性行为规则构成，抑或简言之，自我同一性必得（部分）由共同体的一般性行为规则构成。再者，我们甚至还可认为，“作为心智的自我”的同一性与“基于规则的共同体”之间的这种必然关联是一种逻辑上的必然关联，简言之，自我同一性逻辑必然关联于共同体。归结起来我们可以说，哈耶克意义上的自我同一性在本质上植根于共同体之中，是一种“植根于共同体的同一性”。

这种“植根于共同体的同一性”观念从根本上解释了自我的社会性：任何一个自我，就其同一性而言，都深深地甚至是逻辑必然地植根于他所在的社会共同体，离开了社会共同体(以及作为其至上价值原则的一般性行为规则)，自我的同一性就无法形成，进而自我本身不仅无法定位，甚至无法获得自身的规定性而不再成其为自我。在这个意义上，自我与共同体实是休戚与共密不可分的。

就“作为心智的自我”的同一性部分由社会共同体的一般性行为规则构成而言，我们也可推论，“作为心智的自我”必得是一个遵循规则的自我。不仅如此，只有遵循作为普遍共同价值的一般性行为规则，自我才得以被定位，进而才得以被其他自我所理解，同时才可能与其他自我进行交流和互动。此外，“作为心智的自我”也不是理性自足的，而是理性有限的，他必须在一般性行为规则的既定框架内才能适当发挥自己的理性。就此而言，一般性行为规则不仅构成了自我理性的基础和前提，而且也构成了自我理性的限度。在这个意义上，

"作为心智的自我"本质上是一个"受制于规则的自我"。

明确了"植根于共同体的同一性"和"受制于规则的自我"观念后，我们发现，前文（3.3.1 和3.3.2）所陈述的克劳雷和罗兰德对哈耶克个人观或自我观作出的"理性人"、"不受阻碍的自我"等批判，实成了无的放矢。相反，哈耶克意义上的"作为心智的自我"恰恰是"理性有限的人"，是"受阻碍的自我"或"被定位的自我"。就此而言，哈耶克意义的个人观或自我观与共同体主义的个人观或自我观其实并无二异，它们都具有不可摆脱的社会性。

但须指出，尽管"作为心智的自我"就其社会性而言与共同体主义的个人观或自我观其实并无二异，但这并不意味着哈耶克的个人观或自我观与共同体主义的个人观或自我观是完全相同甚或等同的。相反，它们之间始终存在着根本不同，这种不同在于，"作为心智的自我"在拥有不可摆脱之社会性的同时，也始终具有不可抹消的独特性。这种独特性使得"作为心智的自我"不可能完全被社会共同体所取代，不可能被完全化约为社会共同体自身的无差别的"原子"。

首先，"作为心智的自我"的独特性可经由其同一性的互异性得到理解。我们已经知道，"作为心智的自我"的同一性从根本上取决于准恒定"地图"，而任何不同个人或自我的准恒定"地图"在整体上都是互异的，就此而言，"作为心智的自我"的同一性在整体上也必然是互异的，正是这种整体上的互异性使不同的"作为心智的自我"得以相互区别。（参见3.3.6.3 和3.3.7.1）依据其同一性在整体上的互异性我们可认为，任何"作为心智的自我"在整体上也必然是互异的，即必然拥有各自的独特性，这种独特性是不可抹消的。

既然任何"作为心智的自我"都拥有各自不可抹消的独特性，那么按照哈耶克的思路，这种拥有互异同一性的"作为心智的自我"就不能被化约为同质的无差别的"原子"，以被整

合进一个以即时性具体命令为组织原则的组织秩序之中，而无论这种即时性命令所顶戴的是社会共同体的名义，还是某种“最大多数人的最大幸福”的名义。在这个意义上，“作为心智的自我”的独特性和互异性实对社会共同体本身提出了某种规定性，即任何容许“作为心智的自我”的独特性和互异性的社会共同体，都不能是以即时性命令为组织原则的组织秩序或组织社会，而应是以一般性行为规则为至上原则的自生自发秩序或自由秩序，这样的社会共同体在本质上是“基于规则的共同体”。

此外，拥有独特性和互异性的“作为心智的自我”在根本上区别于雷德尔所谓现代自由主义阵营的那种“原子式”的个人或自我。这不仅在于“作为心智的自我”是一种“受制于规则的自我”，其同一性是“植根于共同体的同一性”，因而在本质上具有不可摆脱的社会性，而且在于，“作为心智的自我”的独特性和互异性本身就拒斥那种同质的、无差异的“原子式”个人或自我。

归结以上几方面可认为，哈耶克意义上的“作为心智的自我”一方面因其社会性而与共同体主义存在一致，另一方面因其独特性和互异性又区别于共同体主义；再者，“作为心智的自我”同时因其社会性和独特性或互异性得以区别于现代自由主义阵营的“原子式”个人或自我。就此而言，当罗兰德批判哈耶克无法提呈一种桑德尔式的具有社会性的自我同一性观念时[1]，他的确批错了对象。而当桑德尔本人把哈耶克与——按照雷德尔的理解——属于所谓现代自由主义阵营的罗伯特·诺齐

[1] 罗兰德是这样说的：“按照桑德尔的说法，被深深定位的自我的特征部分来自对一个人的具有社会性质的同一性的认知，这种同一性与该人作为其成员的文化共同体紧密联系在一起。哈耶克既没有提供相关的设定，也没有提供相关的语言，以表达这种同一性的实现。”(Rowland，1987，p.58)

克等同视之的时候[1]，桑德尔也有所不当。

最后还有必要提及，一种“原子式”个人或自我的假定并不仅仅是罗尔斯一翼的现代自由主义阵营的“专利”，实际上，一种以共同体为惟一且绝对的价值目标的、要求所有共同体成员绝对向之臣服的、或将共同体绝对凌驾于个体成员之上的极端的共同体主义，也假定了一种“原子式”的个人或自我。因为这种极端共同体主义在绝对强调个人或自我同一性的社会性时，实际上抹消了个人或自我同一性的独特性和互异性，从而把个人或自我片面化和单一化了。在这个意义上，一种只有纯粹的社会性而没有独特性和互异性的个人或自我也是一种“原子式”的个人或自我。这样一种极端共同体主义我们姑且可称之为“共同体至上主义”或“唯共同体主义”（为与“共同体主义”〔communitarianism〕一词相区别，我们可用“communitarianisticism”作为它的英文对应词），这种“共同体至上主义”或“唯共同体主义”也就是一种为哈耶克所批判的集体主义，抑或说“集体至上主义”或“唯集体主义”（英文词可对应为“collectivisticism”）。

---

[1] 在《自由主义与正义的局限》（第二版）一书中，桑德尔仅只一次提及了哈耶克的名字，且是在提到诺齐克时顺便提及的。桑德尔是这样把哈耶克与诺齐克等同视之的：“激进自由主义者诸如罗伯特·诺齐克和弗利德里希·海耶克认为，政府应该尊重基本的公民自由和政治自由（权），尊重我们拥有市场经济赋予我们的劳动成果的权利。因此，各种杀富济贫的再分配政策侵犯了我们的权利。”（桑德尔，2001，第224页）另可提及，不仅像桑德尔这样的共同体主义者（尽管桑德尔本人并不承认自己是共同体主义者）从根本上误解和忽视了哈耶克，而且像罗尔斯这样的所谓现代自由主义阵营的旗手，同样从根本上忽视了哈耶克（罗尔斯在他于1993年出版的《政治自由主义》一书中竟然丝毫没有提及哈耶克）。在这一点上，一如雷德尔所指出的，共同体主义和现代自由主义“这两个阵营都对哈耶克的观点表示轻蔑”（Raeder，1999－b，p.522）。就此而言，哈耶克看来始终处在当代政治和道德哲学讨论的边缘，他要么为人们所误解，要么为人们所批判，要么为人们所忽视。

3.3.7.4 共同善与个人自由

——秩序的优先性及规则的首位性

接下来我们可讨论共同善及其与个人自由之间的关系。不过，鉴于前文（3.3.3）已经大量引述了雷德尔关于此的讨论，我们在这里只拟从共同体的知识性质的角度作简要论述。

我们已经知道，任何人的理性能力和经验知识都非常有限，他只可能拥有与自己生活计划直接相关的个人知识，对于整体社会秩序的其他绝大部分情势都处于不可避免的“经验无知”之中；这种“经验无知”对于社会共同体的行政当局或政府而言也是如此，他们不可能掌握整体社会秩序的所有细节情势，不可能拥有所谓的“完备知识”。这种状况可看作是社会共同体的一种本质的知识性质。这种知识性质，按照哈耶克的思路，对于我们理解共同体的共同善有着根本限制：共同体的共同善不应被理解为是一种可通过某种价值或价值标准，如应得、功绩、需要等来加以衡量和表述的特定“事态”。这种特定“事态”——因为人们乃至政府的不可避免的“经验无知”——是不可实现的，如果政府试图通过行政强制来实现作为特定“事态”的共同善的话，那么这种共同善反过来会威胁个人自由，同时破坏自生自发之整体社会秩序。

鉴于此，如雷德尔所述，一种真正意义上的共同善只可能在于维护抽象的自生自发的整体社会秩序，只有在自发互动的整体社会秩序中，不仅所有共同体成员才有机会最大限度地利用各自的分立知识，以自由追求实现各自的个人价值或个人善，而且在这个最大可能实现个人价值或个人善的过程中，社会共同体才可能迈向真正的繁荣和进步。另一方面，要维护抽象的自发互动的整体社会秩序，其惟一途径在于严格遵奉普遍适用的目的独立的一般性行为规则，而不是遵奉政府权力机构

的针对特定目的的即时性命令。只有严格遵奉一般性行为规则，我们才能据以有效调适各自的行为，进而形成有序互动的整体社会秩序，只有在这个过程中，我们才能维护真正意义上的个人自由。归结起来可认为，对于社会共同体的共同善而言，维护抽象整体社会秩序实是最为优先的，而一般性行为规则作为实现这种抽象的共同善的惟一途径具有不可替代的首位性，只有依据于此，如雷德尔所说，社会共同体的共同善与共同体成员的个人自由才是相容的，也是不可分割的。

此外还可提及，尽管遵循一般性行为规则被认为是维护整体社会秩序，进而实现共同善的惟一途径，但如我们已知，共同体成员遵循一般性行为规则所依据的知识却不是可以明确陈述和解释的理性知识，而是一种“知道如何”的默会知识，这种默会知识尽管为所有共同体成员所默会拥有，但它们不能为任何人或组织，包括政府，明确加以理性陈述和解释。在这个意义上，一般性行为规则只能在社会共同体的文化传统中被“发现”，不能依据个人或组织的有限理性加以全盘建构或设计。就此而言，哈耶克从根本上否弃这样一种可能性，即试图通过全盘建构或革新一般性行为规则系统来改造或改进自发互动之整体社会秩序，进而实现某种预想的社会共同善。相反，这种共同善与一般性行为规则一样，作为一种普遍的共同价值蕴涵于共同体的文化传统之中，它是有待“发现”的，不能加以理性建构或设计，更不能依靠政府通过行政手段强制推行。

3.3.8 “心智一文化进化”中的自我与共同体

上述考察主要是一种共时性考察，即主要就“作为心智的自我”与“基于规则的共同体”及其相互关系作横向的结构的分

析。在这里我们打算在哈耶克的“心智—文化进化”理论视域中来打量它们二者，这样可引入一种历时性甚或历史性的眼光。

首先，我们可简要回顾一下哈耶克的“心智—文化进化”观念，亦即“心智与社会的并发进化”观念。按照哈耶克的理解，社会共同体中的个体人的心智进化与整个社会的文化进化不是两个相互孤立的过程，相反，它们是紧密相关、不可分离，甚或互为一体、并发发展的。这可归结为统一的“心智—文化进化”过程，单一的心智进化和文化进化只是这个统一进化过程的两个不同方面，其中心智进化是微观的一面，文化进化体现为宏观的一面，而联系这两个不同方面的则是作为心智之共同结构——准确说是准恒定“地图”之共同部分——的一般性行为规则。概要而言，“心智—文化进化”或“心智与社会的并发进化”过程体现为：就宏观层面而言，社会共同体总是通过“相互竞争的传统的自然选择”机制对体现为文化传统的一般性行为规则作出“选择”，在这一“选择”过程中，一般性行为规则通过“少数人的尝试和多数人的模仿”——因为这些个体人或小群体的具体生活情势总在发生某种变化——得到不断传承、发展甚或更新。另一方面，一般性行为规则在宏观层面的文化进化总必然在微观层面上体现或落实为个体人的心智进化。正因为个体人或小群体的具体生活情势总是发生变化，他们的个体心智结构，包括准恒定“地图”，也总会发生某种渐进的点滴的修改和变化。这种心智结构尤其是“地图”的点滴修改和变化总是体现为某种外在行为模式的点滴修改和变化，这实际上就是文化进化层面上的“少数人的尝试和多数人的模仿”过程。在这个过程中，个体人的整体心智结构可能会在某一时间段重新达致某种稳定性，从而其外在行为模式也会重新达致某种常规性，这种稳定性或常规性的出现就体现为某种新的一般性行为规则的选择或发展。在哈耶克看来，文化进化和心智进化这两个不同层面的进化过程始终是并行发展、互

为交融的，它们构成了一个统一的“心智—文化进化”过程，我们没有必要在这个统一的进化过程中区分出独立的文化进化和心智进化的单一方面。（参见2.4.6）

在上述“心智—文化进化”的理论视域中，我们可进一步以动态的、历时性的眼光来打量“作为心智的自我”和“基于规则的共同体”及其相互关系。我们的基本结论在于，“作为心智的自我”和“基于规则的共同体”都被哈耶克赋予了显明的历史性，而且这种历史性是动态的和流变的。

因为哈耶克把一般性行为规则归结为经过长期“心智—文化进化”逐渐积淀下来的文化传统，他也明确把以一般性行为规则为至上价值原则的自由社会理解为是“受制于传统的社会”：“一个成功的自由社会，在很大程度上将永远是一个受制于传统的社会。”（Hayek，1960，p.61；中译本上册，第71页）就此而言，我们也可相应把“基于规则的共同体”直接理解为“受制于传统的共同体”。虽然这在表面上看来只是换了一种表述而已，但这种表述上的转换却能向我们传递一种深层次的信息：真正意义上的哈耶克式的共同体绝不是个体人的代数集合体——个体人的代数集合体所型构的社会秩序必定是组织秩序，它要么经由某种即时性强制命令得以组织起来，要么经由某种指涉特定“事态”的即时性目的而聚合起来；相反，哈耶克意义上的“受制于传统的共同体”必须浸润于某种经由长期“心智—文化进化”而逐渐发展起来的文化传统之中，只有在这种文化传统中，共同体的成员才能寻找到一种归属感，进而这种基于文化传统的共同体才会是相对稳固从而可以长期维续的。

这样，“基于规则”且“受制于传统”的共同体便被赋予了显明的历史性——真正意义上的共同体总是在历史中传承的，这种共同体以其独特的文化传统而富于生命力。就此而言，如果说单个个体人因为某种独特的心智结构或准恒定“地图”而具有某种同一性的话，那么我们可以说，一个共同体的

独特文化传统构成了作为整体社会秩序的共同体的“同一性”，这种“同一性”一方面使共同体得以成其为共同体，另一方面使该共同体得以区别于其他共同体。在该共同体内部，所有成员都须在既定的、在某种意义上也是“准恒定”的、类似于心智“地图”的文化传统中行动、交流和生息。

哈耶克意义上的“基于规则”且“受制于传统”的文化意义上的共同体，或者直接说文化共同体，其历史性不是静态的，而是动态的、在时间中不断流变的。其表现在于，这种文化共同体所基于其上的作为一般性行为规则的文化传统是不断进化的，它总是随共同体内部和外部的各种具体情势的变化而逐渐变化。其变化或进化的机制和动力则在于共同体成员在不断交往互动过程中对行为和交往模式的“少数人的尝试和多数人的模仿”。共同体的历史性的这种动态性或流变性所具有的另一重意义在于，它将拒斥那种目的依附的、指向某种特定“事态”的“模式化”的共同善观念。因为与这种动态性或流变性相应，共同体成员所持有的个体价值或个体善观念在一定程度上也是不断变化的，而一种预想的“模式化”的共同善观念看来总会与处在动态流变中的个体价值或个体善观念相冲突。在这个意义上，共同体的历史性的动态流变性看来也会支持一种哈耶克意义上的、旨在维护整体社会秩序的、基于目的独立之一般性行为规则的、抽象的共同善观念，只有这种抽象的共同善观念才是与不断流变的个体价值或个体善观念相兼容的，同时也为后者提供基础和依据。

在上述“基于规则”且“受制于文化传统”的文化共同体观念的基础上，我们可进一步考察处于“心智—文化进化”中的自我及其同一性观念。这主要在于，一方面，与共同体一样，哈耶克意义上的“作为心智的自我”作为一个“受制于规则的自我”，必定也是一个“受制于传统的自我”（这从术语变化就可直观理解，因为哈耶克所指的规则总是体现为文化传统

的一般性行为规则）。这种“受制于传统的自我”观念意味着，“作为心智的自我”必定总是生活在某种文化传统之中。另一方面，就共同体与文化传统之间的关系而言，我们也可推定，“作为心智的自我”的同一性作为一种“植根于共同体的同一性”，必定也是一种“植根于传统的同一性”。这种“受制于传统的自我”及其“植根于传统的同一性”观念也表明，“作为心智的自我”除具有社会性和独特性或互异性外，也与文化意义上的“受制于传统的共同体”一样，具有不可摆脱的甚或与生俱来的历史性和文化性。这种历史性和文化性意味着，“作为心智的自我”尽管就其生理或肉体载体以及其独特性和互异性来看，总是属于单个个体人的自我，但它的同一性（总有一部分）深深扎根于共同体的历史文化传统之中，或者说，共同体的历史文化传统总会或多或少从个体人的自我同一性中反映出来，而无论这种自我同一性在整体上是多么独特和互异。就此而言，“作为心智的自我”在一定程度上，或者说在部分上，总是历史文化传统的产物[1]。正是基于作为一般性行为规则的历史文化传统，拥有在整体上独特互异之同一性的不同个人或自我，一方面才得以相互理解和交流，进而才能型构整体的自发互动的社会秩序，另一方面才得以构成一个在整体上拥有某种同质性抑或“同一性”的社会共同体。

与共同体相类似，“作为心智的自我”及其同一性的历史性和文化性也不是静态的，而是动态的和渐进流变的。其根源也在于，作为自我同一性之构成部分的体现为一般性行为规则的历史文化传统本身是动态流变的，始终处在不断延续不断传

---

〔1〕 在“心智—文化进化”的理论视域中，哈耶克意义上的“作为心智的自我”或个人在本质上不是一种理性自足的康德式的自我或个人，而是一种自身存在必然缺陷或局限因而必须依赖传统文化规则的休谟式的自我或个人。这种解释实际上直接回应了克劳雷对哈耶克的康德式“理性人”的诟病。

承的“心智—文化进化”过程之中。

除动态流变的历史性和文化性外，或者说，除作为自我同一性之构成部分的体现为一般性行为规则的历史文化传统外(这种历史文化传统尽管具有一定程度的动态流变性，但就整体而言，它的动态流变实际上是非常缓慢的)，处在“心智—文化进化”过程中的“作为心智的自我”及其同一性，就其作为个体人的整体心智结构而言（在这个意义上，“作为心智的自我”在整体上总是独特的和互异的)，其具体内容总是不断变化的，并且，这种变化的速度相对于其历史性和文化性的动态流变而言要快很多。因为作为整体心智结构的自我及其同一性往往会受到即时性环境或事件的影响，并可能致使它产生较大的改变。比如，一场病变、一次失恋等，都有可能改变个体人的整体心智结构，甚至直接修改其准恒定“地图”，从而使其同一性发生较大的改变。

不过，这种即时性环境或事件所引致的变化看来不会直接影响或改变“作为心智的自我”的历史性和文化性，也就是说，不会直接影响自我同一性中由一般性行为规则或历史文化传统所构成的那一部分，抑或说，不会直接修改准恒定“地图”中体现为一般性行为规则或历史文化传统的那一部分结构(当然，就自我及其同一性作为整体心智结构而言，间接的影响或修改总是必然的)。在这个意义上，“作为心智的自我”的同一性就其流变性或变化性而言可区分为两个部分。其中一部分是由一般性行为规则或历史文化传统构成的，这一部分尽管因为一般性行为规则和历史文化传统本身的动态流变性而可能呈现出某种变化，但这种变化的程度相对于个体人的人生历程而言实际上是很小的，甚至可以视作基本不变。就此而言，这一部分反映在个体人的准恒定“地图”中是最具恒定性的一部分，这一部分实是自我同一性的历史性和文化性以及社会性的来源或依据所在。“作为心智的自我”的同一性的另一部分主要反映个体人自身的人生经历，这种人生经历相对于历史文化传统而言往

往会呈现出较大的动态性和变化性，它反映在个体人的准恒定“地图”中其恒定性相对于前一部分而言要低，这一部分实是自我同一性的独特性和互异性的来源或依据所在。归结这两个部分可认为，“作为心智的自我”的同一性在整体上总会呈现出某种程度的变化性，这种变化性与前述的历史性、文化性、社会性、独特性或互异性一样，可成其为自我同一性的一种基本属性。

3.3.9 自发扩展秩序中的自我与共同体

我们还可从哈耶克的“自发扩展秩序”（spontaneous and extending order）观念的角度来考察自我（或个人）与共同体及其相互关系的问题。不过有必要说明，哈耶克的自发扩展秩序观念是一个非常重要也非常复杂的社会理论论题[1]，但鉴于本书主题的限制，我们没有就此展开深入探讨。同样，我们在这里也不打算就此展开详细论述，只拟简要论及自发扩展秩序观念的基本含义，然后着重考察这种观念对于我们理解自我（或个人）与共同体及其相互关系的重要意义。

3.3.9.1 自发扩展秩序的基本含义

为明确哈耶克自发扩展秩序观念的基本含义，我们可先提及汪丁丁在其长文“哈耶克‘扩展秩序’思想初论”（分上、中、下三篇，分别见汪丁丁，1996；1997 和 1998）中就哈耶克“扩展秩序”概念作出的理解。在汪丁丁看来，

---

[1] 作为一个社会理论论题，邓正来对此作了较为深入的探讨。不过按笔者理解，邓正来主要是就哈耶克的“自生自发秩序”（spontaneous order）这一概念或观念展开讨论的，参见邓正来，1998 和 2003－a。另，汪丁丁就这一论题的道德哲学含义作了较为深入的探讨，参见汪丁丁，1996；1997 和 1998。

哈耶克思想体系的核心概念是他在最后一本著作中称作“人类合作的扩展秩序”（the extended order of human cooperation）的东西。这个东西在哈耶克其他的著作里被称为“自发秩序”（spontaneous order）。哈耶克提出的这一概念，虽然旨在解释“资本主义经济”的制度实质，但作为这一概念的基础的哈耶克道德哲学却与古典自由主义从洛克到托克维尔对人类思想史上两个核心概念——“自由”和“个人主义”——的解释密切相关。另一方面，哈耶克“扩展秩序”概念的认识论基础又与从休谟到波普的“演进理性”的知识论密切相关。最后，哈耶克作为奥地利学派的第四代传人，其体系构造深受康德哲学思辨传统以及维也纳小组例如马赫的影响，在表述上缺少英美学术传统的那种（形式逻辑的）“直截了当”性……

…………

根据我的理解，哈耶克的“扩展秩序”概念有两个重要的内容：（1）这个秩序必须是“自发的”，非人为设计的。为了强调这一点，哈耶克曾长期使用从自然科学中借来的“spontaneous order”这个词，即“自发的秩序”。如前述，任何人为的整体设计都会最终破坏这一秩序的“创造性”……任何精英或政府都不可能了解社会成员之间分工合作的无限复杂的细节，从而不可能“设计”人类合作的秩序。为了确保“自发性”，哈耶克认为只能实行产权的分立，通过竞争达到合作。（2）除了市场那样的“产权分立”之外，这个秩序必须是能够“不断扩展的”，从家庭内部的分工，扩展到部落之间的分工，再扩展到国际分工，……直到全人类都被纳入这个合作的秩序内。……要想不断地扩展合作秩序，“超个人的规则”（如法律）必须受到尊重。道德与文明程度必须相应地提高（在这一点

上，哈耶克与他批判过的实证哲学家孔德及其弟子杜克海姆是一致的)。自然状态下的人是不可能适合于扩展秩序的。在我看来，正是由于扩展秩序概念的这第二个重要内容，哈耶克放弃使用“自发秩序”而代之以“扩展秩序”的名称。(汪丁丁，1996，第 48—50 页)

在这段文字中，汪丁丁作出的一个重要区分在于把哈耶克的“自生自发秩序”概念与他的“扩展秩序”概念区分了开来。这一区分之所以重要是因为，按笔者理解，哈耶克晚年所作的这一术语修改[1]似乎暗示他在晚年的问题意识有某种可能转

---

[1] 与汪丁丁一样，笔者注意到，“扩展秩序”这一概念主要是哈耶克在晚年提出和使用的。在《法律、立法与自由》中，哈耶克尽管主要使用的仍是“spontaneous order”(自生自发秩序)这一表述，但他也偶尔使用了“extensive order”(Hayek，1982，Vol.I，p.47)、“extensive society”(Ibid.，Vol.II p.13)、“extensive market order”(Ibid.Vol.II p.144)等表述。而在 1988 年出版的最后一部专著《致命的自负》中，哈耶克明确将他此前一贯使用的“spontaneous order”改述成了“extended order”(扩展秩序)。而且值得注意的还有，同样是表达“扩展”这层含义，哈耶克在《法律、立法与自由》中使用的是“extensive”，在《致命的自负》中使用的则是“extended”。这种概念和表述的转变似乎或多或少意味着哈耶克的问题意识的某种可能转变，这就像他此前在《法律、立法与自由》中大胆使用“nomos”、“taxis”、“catallaxy”、“demarchy”这些词所意味的一样。另值得说明,“扩展秩序”或“人类合作的扩展秩序”这一概念在哈耶克那里并不是在《致命的自负》中才明确形成——在这最后一部专著中，哈耶克只是最集中地使用了这一概念。就笔者所知，哈耶克第一次明确使用甚或界定这一概念是在他于 1983 年在美国发表的一次题为“我们的道德遗产”(收录于 Hayek，1983)的演讲中作出的。在这篇演讲中，哈耶克明确作了这样的开篇语：“在这里我想讨论的是这样一个问题，即我所指的人类合作的扩展秩序是如何来的。以前我曾称它为‘扩展社会’，这个术语与我对‘开放社会’或‘大社会’的描述有些相似。但我现在得出了这样的结论，即‘社会’这个词本身是一个容易导致误解的表述，它试图说服我们，我们的行动的这种宏大秩序要归因于我们对我们周遭的人的本能。‘社会’这个术语实在是一种用词不当，因为与我们的本能所告诉我们要做的相反，我所指的人类行动的扩展秩序乃归因于这样一个事实，即我们逐渐学会遵从我只能描述为对我们的本能的限制的东西。”(Hayek，1983，p.45)

变，尽管这种转变相对他整个一生的理论陈述而言并不是很明显。[1]不过，在这里我们不打算考察这种可能转变的具体内容，而仅限于结合汪丁丁的上述理解来进一步拓展“扩展秩序”这一概念所蕴涵的意义。

如上引文所示，按汪丁丁理解，“扩展秩序”这一概念的含义主要在于两方面，即“自生自发”和“扩展”，其中第二种含义更是导使哈耶克“放弃使用‘自发秩序’而代之以‘扩展秩序’的名称”的原因。应当说，汪丁丁的这种概括不仅在字面上是直白明确的，而且就哈耶克的一贯理论陈述而言的确相当到位。这主要在于，“自生自发秩序”这一概念至少在字面上的确很难概括“扩展”的含义，因为一种纯粹“自生自发”的社会秩序至少在逻辑上完全可以在既定规则框架内型构，这也正是邓正来所着重强调的“自生自发社会秩序”观念

[1] 在哈耶克研究领域有人争论这样的问题，即哈耶克《致命的自负》一书究竟只是对他此前思想的概括性总结，还是代表哈耶克晚年思想的一个突破。其中持“突破”观点的论者的主要理由在于，哈耶克在《致命的自负》中讨论了诸如一般性行为规则的“群体选择”、人口膨胀等此前没有明确讨论的问题，尤其有人，比如 Thierry Aimar (2002)，明确把哈耶克在《致命的自负》中就人口问题，尤其是生命保存 (life survival) 问题的论述看作是哈耶克在该书中提出的一个新的伦理原则，等等。笔者的意见在于，就《致命的自负》的总体内容安排而言，该书的确在相当程度上是哈耶克对自己毕生思想的一个总结性陈述（该书最初的写作目的也是为了对集体主义计划论作一个总结性的批判，参见 Hayek，1988/1990，“Editorial Foreward”）；但就哈耶克在这部著作中的上述概念替换——即用“扩展秩序”概念代替此前一贯使用的“自生自发秩序”概念——而言，这部著作也在一定程度上意味着哈耶克晚年问题意识的某种转变。至于有些论者就哈耶克的“群体选择”来立论是不能成立的，我们已在前文（第二编第三章的开篇语）的一个注释作了简要评论。——另可顺便指出，哈耶克实际上并不是在《致命的自负》中首次论及“群体选择”的，而是在《法律、立法与自由》的著名跋文“人类价值的三个渊源”中首次论及的（参见 Hayek，1982，“Epilogue”，p.172；中译本下册“跋文”，第 524 页）。至于所谓“人口膨胀”问题也不能成立，而且哈耶克也不是在《致命的自负》中才首次论及人口膨胀问题，而是在他于 1983 年在美国发表的题为“我们的道德遗产”的演讲中首次讨论的，参见 Hayek，1983。

的第一层含义——即作为“行动结构”的自发互动秩序——的实指所在[1]。

不过值得指出，就汪丁丁“哈耶克‘扩展秩序’思想初论”的全篇论文，尤其是其中的下篇——在这下篇的标题中，汪丁丁把“哈耶克‘扩展秩序’思想初论”这几个字改作了副标题，另加了一个主标题“扩展秩序与演进道德”——来看，汪丁丁似乎主要是在“演进”或“进化”，抑或“演进秩序”或“进化秩序”的观念基础上（或框架内）来解释哈耶克所指的“扩展秩序”的，甚或，汪丁丁主要把哈耶克的“扩展”观念理解成了一种“演进”或“进化”的过程。[2]在这个意义上，汪丁丁对哈耶克“扩展秩序”的解释与邓正来就“自生自发社会秩序”观念的第二层含义——即作为“行动结构”的自发互动秩序得以型构所赖以为基础的一般性行为规则系统的自生自发的非设计的文化进化过程——的解释[3]实无二异。也就是说，汪丁丁从“自生自发”和“扩展”这两个方面来解释哈耶克的“扩展秩序”观念，与邓正来在作为“行动结构”的自发互动秩序和一般性行为规则的非设计的自发文化进化这两个层面上来解释哈耶克的“自生自发秩序”观念，实是一致的，只不过各自侧重的表述不同而已。

归结起来，应当说，汪丁丁就哈耶克“扩展秩序”观念的“自生自发”和“扩展”——这种“扩展”在汪丁丁那里就是“演进”或“进化”——两方面的解释（汪丁丁似乎尤以后一方面为其要义），以及邓正来就哈耶克“自生自发秩序”观念的“行动

〔1〕 参见邓正来，1998；2003－a，第二章；以及本书第二编第二章，尤其是2.2.3的相关论述。

〔2〕 由此似可理解，汪丁丁特别突显了从道德传统的角度来梳理这种“扩展秩序”的思路，尽管在下篇中汪丁丁试图从“均衡”和“交换”的角度来完善哈耶克的理论。参见汪丁丁，1996；1997和1998。

〔3〕 参见邓正来，1998；2003－a，第二章，以及本书第二编第二章的相关论述。

结构”之自发互动型构和“规则系统”之自发文化进化的二分框架的解释，的确相当精到地把握和再现了哈耶克理论体系的核心观念架构。正是在这个意义上，笔者在这里着意把哈耶克这种核心观念架构的上述两个相对不同但紧密相关的方面或层面综合在一起，即把哈耶克的“自生自发秩序”（spontaneous order）概念和“扩展秩序”（extended order）概念结合在一起，表述为“自发扩展秩序”（spontaneous and extending order）；并且，笔者还有意将哈耶克本人使用的“extended”一词改成了“extending”，其用意在于表示这种自发扩展秩序“正在”不断扩展，即总是处在不断扩展的进程之中，而不是像“extended”一词在字面上所暗示的那样，“已经”扩展或作为扩展的某种结果状态。

经由引介汪丁丁关于哈耶克“扩展秩序”概念的解释以及我们的上述评论，我们已经明确哈耶克自发扩展秩序观念的两个基本含义，即汪丁丁所指的“自生自发”和“扩展”（或“演进”），亦即邓正来所指的“行动结构”和“规则框架”的二分——确切而言是基于既定“规则框架”之上的作为“行动结构”之行为互动秩序的自发型构和“规则框架”本身的自生自发的非设计的文化进化。

在这里我们打算在汪丁丁和邓正来的已有论述的基础上，进一步突显、挖掘甚或引申哈耶克自发扩展秩序观念的另一方面或层面的可能含义。[1]这种可能含义在劳伦斯·默斯（Laurence

---

〔1〕 如果这种“另一方面或层面的可能含义”成立的话，那么这意味着汪丁丁和邓正来的已有论述存在某种可进一步补充完善之处。这主要在于：汪丁丁（以及邓正来）主要从“演进”或“进化”的角度来解释哈耶克的“扩展秩序”概念，而这样解释的“演进”或“进化”抑或“扩展”在逻辑上似乎主要限止于同一文化传统，或者说，主要是同一文化传统内部的“演进”、“进化”或“扩展”。另一方面，对“扩展秩序”的这种“演进”或“进化”解释尽管不可避免要涉及空间的维度，但它的基本观念架构似乎主要是时间性的，也就是说，这样加以解释的“扩展秩序”主要是

S.Moss)、弗兰克·维伯特（Frank Vibert)、布鲁诺·弗雷（Bruno S.Frey）和赖纳·埃欣伯格（Reiner Eichenberger）对哈耶克自发扩展秩序观念的解释和应用中得到了一定程度的体现。就此我们可择要提及如下：

一、劳伦斯·默斯在“哈耶克的无国界经济：他对家庭经济模式的叛离”（Moss，2002）一文中基于哈耶克的“大社会”及其“catallaxy”[1]的观念，把哈耶克的经济社会模型归结为一种“无国界经济”。这种“无国界经济”不像传统的“家庭经济”或“国内经济”，它不局限于固定的地理疆域和政治主权范围，在不同的地域、国家或共同体之间是互通的。这些不同的地域、国家或共同体经由语言、习俗、规则、共同的意义理解等联结成了一个“无国界的世界”，亦即哈耶克所指的基于“人类合作的扩展秩序”的“大社会”。在“无国界的世界”或“大社会”中，处在不同地域、国家或共同体之中的不同个人或不同资本实体，如企业等，可以自由地迁徙

一种在时间维度中不断展开不断扩展的秩序，尽管这种秩序在经验层面上必然多少会体现为空间维度的扩展，但这种空间性的意义始终存在某种限制。确切而言，这种解释较少突显哈耶克自发扩展秩序观念所可能包含的这样一种含义，即自发扩展秩序的“扩展”也意味着一种跨文化传统的、跨地域乃至跨国界的扩展，这一层面的“扩展”不仅直接突显了哈耶克自发扩展秩序观念的空间（准确说是地域）含义，而且，按照笔者理解，这可能也是促使哈耶克使用“扩展秩序”代替“自生自发秩序”概念所意含的问题意识的可能转变之一。

〔1〕“catallaxy”一词是哈耶克根据希腊词 katallattein 或 katallassein 撰造出来用以取代 economy 一词的新词，邓正来将之译作“偶合秩序”。按照哈耶克解释，“经济(economy）这个术语的含义一直含混不清，而且还导致了人们在理解方面的严重混淆。……经济，在其原初意义上讲，意指的是一系列为某个单一目的序列服务的受着刻意协调的行动。”而“catallaxy（偶合秩序）……指称那种在一个市场中由无数单个经济（individual economies ）间的彼此调适所促成的秩序。因此，一种 catallaxy（偶合秩序)，便是一种特殊类型的自生自发秩序，它是市场通过人们在财产权、侵权法和合同法的规则范围内行事而形成的那种自生自发秩序”。(Hayek，1982，pp.108—109；中译本下册，第 191—192 页)

流动。[1]

二、相比于劳伦斯·默斯在理论层面对哈耶克的上述引申而言，弗兰克·维伯特、布鲁诺·弗雷和赖纳·埃欣伯格试图将哈耶克的“大社会”及其“catallaxy”的理念模型应用于欧洲的统一宪政或联邦政治实践（其中后两人主要是自己的一种构想，不过这种构想从哈耶克那里吸取了思想资源，参见 Frey and Eichenberger，2000）。他们构想的“欧洲宪政”或“欧洲联邦”，与劳伦斯·默斯的“无国界经济”或“无国界世界”相类似，也是一个超越了地域、国界和国家主权范围的统一的政治和经济联合体，在这个统一的政治和经济联合体中，所有成员国的公民或资本实体等，都可以自由地迁徙和流动。（参见 Vibert，2000；Frey and Eichenberger，2000）

在笔者看来，尽管在默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格对哈耶克的不同引申之间存在很大不同（默斯所引申的“无国界经济”或“无国界世界”基本接近哈耶克的“大社会”和“catallaxy”

---

[1] 适当引述默斯的一些文字看来还是有价值的。比如，在默斯看来，“哈耶克对经济组织问题的成熟观点否弃了他的老师冯·维尔塞尔长期持有且特别钟爱的一个思考进路，这一进路的核心在于把经济体看作是在地理上与国民经济体契合且同延的。”（Moss，2002，p.98）或者，“哈耶克在后期远离了这样一种观点，即认为‘经济体’植根于特殊的地理场所中，这一地理场所的最显见特征在于使用单一的货币，且在四面八方都由掌握在惟一的据有统治权的政治单元手里的军队所把守。”（Ibid.，p.105）这在于，“一个现代经济体并不像一个扩大的家庭经济体。确实，它并不以世界上的任何地理区域为中心，或与任何民族国家的政治疆域同延。”（Ibid.，p.97）相反，“市场的扩展秩序是一个由交流通道、验证程序和共同的意义理解构成的联结体。”（Ibid.）就此而言，“哈耶克构想了一个无国界的世界，在这个世界中，协调是由语言、对习惯和规则的遵奉，以及共有的意义带来的。”（Ibid.，p.98）或者，“哈耶克构想了一个这样的经济共同体，这个经济共同体的根基根本就不在于地理区域，而在于对某些‘目的独立’的规则的集体性的共有理解和接受——这样的经济共同体是虚拟的，且没有边界。一个人可以加入这种经济共同体而不用在物理意义上将他自己和财物转移至一个特殊场所，相反，他可参与一种对话，在这种对话中，特殊的价值、规范和习俗为人们所共有并得以明确陈述。”（Ibid.，p.105）

的原型，而维伯特、弗雷和埃欣伯格所引申或应用的主要是一种宪政或联邦政治的制度模型），但他们的不同构想所共有的一种基本精神在于：他们都使哈耶克的自发扩展秩序观念直接超越了地域、国界和国家主权的限制。这种超越相比于汪丁丁和邓正来的解释而言，更加明显地突出了哈耶克意义上的自发扩展秩序在地域空间或地理国域方面或层面上“扩展”的含义，这正是哈耶克自发扩展秩序观念的第三种基本含义。[1]

综合前述汪丁丁和邓正来，以及上述默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格对哈耶克自发扩展秩序观念的理解、解释和引

---

[1] 值得说明的是，汪丁丁和邓正来对哈耶克的自发扩展秩序观念的理解和解释并不是完全不包含地域空间或地理国域层面上的含义，只不过默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格的上述解释相比于汪丁丁和邓正来的解释而言，将哈耶克自发扩展秩序观念在这一层面上的含义突显得更为明确而已。不过，默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格的解释相比于汪丁丁和邓正来的解释的确可能包含（确切而言是引申出）这样一个不同：汪丁丁和邓正来主要在“演进”或“进化”的角度来理解和解释哈耶克的“扩展秩序”概念，这种理解或解释在逻辑上似乎主要限止于同一文化传统，即这样解释的“演进”、“进化”或“扩展”主要是在同一文化传统内部进行的；而默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格的解释必然要求哈耶克的自发扩展秩序在超越地理国域的同时，超越或跨越不同的文化传统（因为至少就当下世界而言，不同文化传统主要是以不同地域国家为载体的），即这样解释的自发扩展秩序必然是一种跨越或超越不同文化传统的“全球性秩序”。此外，默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格的解释也会给哈耶克的自发扩展秩序观念带来一个问题甚或麻烦：一方面，按照汪丁丁和邓正来的解释，哈耶克的自发扩展秩序基于同一文化传统之上，另一方面，按照默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格的解释，哈耶克的作为超越或跨越地域国界限制的“无国界经济”或“无国界世界”，抑或超国家“宪政”或“联邦政治”，必然要求超越或跨越不同的文化传统；从而，这两方面之间似乎存在某种紧张。在笔者看来，汪丁丁和邓正来，以及默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格的解释就各自的角度或视角而言都是有道理的，在这个意义上，哈耶克的自发扩展秩序观念的确可能存在上述“基于同一文化传统”和“超越不同文化传统”之间的内在紧张。因为哈耶克的确把自发扩展秩序或“大社会”理解为一个同时在时空两个维度不断演进和扩展的统一秩序。不过也可提示，按照笔者理解，哈耶克自发扩展秩序观念的这种可能内在紧张未必不可以在他的心智理论的哲学基础上得到一定程度的消解（我们后文的论述实际上部分解释了这一点）。

申，我们可进一步将哈耶克自发扩展秩序观念的基本含义重新归结和明确为这样三个方面：（1）自发扩展秩序首先意味着一种作为“行动结构”的自发互动社会秩序，这种意义上的自发互动的“行动结构”或社会秩序以某种既定的普遍适用的一般性行为规则系统为基础和条件；——这层含义是哈耶克自发扩展秩序的原初含义，即哈耶克最初提出“自生自发秩序”概念所意指的一般含义。（2）自发扩展秩序也意味着作为自发互动之“行动结构”或社会秩序之基础和条件的一般性行为规则系统本身，作为一种文化传统在时间或历史中不断传承、演变和进化；——这层含义就是哈耶克后期着重阐述的文化进化观念。（3）自发扩展秩序还意味着作为“行动结构”之自发互动社会秩序以及作为其基础和条件的一般性行为规则系统，它们共同作为一种整体的自生自发秩序，在空间或地域维度不断扩展，这种扩展在本质上要求超越地域、国界和国家主权的限制；——这层含义严格说来贯彻于哈耶克社会理论著述的始终，我们在这里之所以把它独立出来，一方面是因为想使它与前两层含义相区别，另一方面是因为，如汪丁丁所提示的，这层含义才是哈耶克自发扩展秩序之扩展性质的实指所在[1]。

---

[1] 相比于汪丁丁的已有论述而言，笔者在这里所做的工作在于把哈耶克自发扩展秩序观念的“扩展”性质与其“演进”或“进化”性质明确区别开来，也就是说，笔者着意强调“演进”或“进化”的时间或历史维度的性质，而强调“扩展”的空间或地域维度的性质。这在汪丁丁那里没有明确区分，在某种意义上，“演进”与“扩展”在汪丁丁那里被互指了。当然，值得说明的是，实际上汪丁丁的解释也许更切近哈耶克的原意，而笔者在相当程度上对哈耶克作了重构。笔者之所以着意作这种重构，一方面是为了突显哈耶克在《致命的自负》中用“扩展秩序”概念代替“自生自发秩序”概念的可能意义转变，另一方面，更重要的是，这种重构对于我们理解和拓深哈耶克的文本具有重要价值和意义，尽管这种价值和意义我们不打算在本书涉及，但它可能是笔者此后的思考方向之一。

3.3.9.2 自发扩展秩序或“大社会”中的自我与共同体

明确了哈耶克自发扩展秩序观念的上述三种基本含义后[1]，我们打算回到本小节的主题上来，即考察哈耶克意义上的“作为心智的自我”和“基于规则的共同体”在自发扩展秩序中的可能性质和特征。不过需要说明，这种考察所指涉的自发扩展秩序将仅限于上文所示的第三层含义（因为第一和第二层含义前文已论述过了，如上一小节“‘心智—文化进化’中的自我与共同体”实际上就是在第二层含义中展开的），即考察“作为心智的自我”与“基于规则的共同体”在一个在地域上不断扩展的自发扩展秩序中的可能性质和特征。为此，我们可先构想一个这样的在地域上不断扩展的自发扩展秩序，即哈耶克意义上的“大社会”，亦即默斯所指的“无国界经济”或“无国界世界”：在这样一个作为“大社会”或“无国界经济”或“无国界世界”的自发扩展秩序中[2]，存在许多规模不等的拥有各自历史文化传统的社会共同体（主要指民族国家[3]），这些社会共同体的成员以及各种资本实体，如企业等，可在不同共同体之间自由地迁徙流动，在迁徙流动的过程中，他们都会严格遵守所到共同体的一般性行为规则，且绝无逃票乘客(free-riders)。

在这样构想的作为“大社会”的自发扩展秩序中，我们如

---

〔1〕 有必要说明，上述概括实已对汪丁丁和邓正来，以及默斯和维伯特、弗雷、埃欣伯格等人的论述作了重构，这种重构所依赖的细节性的意义转化我们不在这里具体陈述。

〔2〕 再次说明，哈耶克的“大社会”或自发扩展秩序观念是非常复杂的，这里构想的只是一个最简单的模型。

〔3〕 按照共同体主义的理解，共同体的形式和性质是多种多样的，如文化共同体、地域共同体、职业共同体等，但在这里我们主要指文化和地域共同体，且设定其主要形式是民族国家。

何理解“作为心智的自我”和“基于规则的共同体”呢？显然，处在这样的“大社会”或自发扩展秩序中的“基于规则的共同体”是开放而不是封闭的，也就是说，它在严格遵奉并受制于它自身的作为其历史文化传统的一般性行为规则的同时，也允许那些愿意且能够严格遵奉它的历史文化传统或一般性行为规则的其他共同体的成员进入它的地域，允许他们——只要他们力所能及——参与本共同体的社会交往、经济交易以及其他社会活动。在这个意义上，“大社会”或自发扩展秩序中的共同体都具有某种程度的开放性，正是这种开放性使不同共同体的成员以及资本实体的自由迁徙和流动得以可能（后文只说共同体成员的自由迁徙和流动，因为资本实体的流动最终体现为作为个人的共同体成员的迁徙和流动）。

但是，对共同体的开放性的这种解释会带来一个更为深刻的哲学问题，即共同体的开放性本身是否可能？这又可归结为：不同共同体的成员在自由迁徙和流动的过程中，严格遵奉所到共同体的作为其文化传统的一般性行为规则是否可能？或者，比如，共同体A的成员遵奉共同体B的一般性行为规则是否可能？抑或，不同共同体的成员之间的相互理解和交流是否可能？这些问题之所以会呈现出来是因为：尽管我们前文已经解释了哈耶克意义上的“作为心智的自我”的同一性在本质上体现为不同个人的整体心智结构，且最终取决于整体心智结构中的准恒定“地图”，以及任何不同个人的准恒定“地图”之间的不同或互异决定了不同个人或自我的同一性在整体上的互异性（这种同一性或整体心智结构抑或准恒定“地图”在整体上的互异性，并不妨碍处在同一共同体中的不同个人或自我相互之间能够理解和交流，因为他们的同一性或准恒定“地图”总在部分上包含某种共同结构，这种共同结构就是一般性行为规则，这些一般性行为规则同时体现为共同体的历史文化传统），但问题在于，前文所有解释实际上都预设了同一的共同

体，也就是说，这些解释仅仅适用于处在具有同一历史文化传统或一般性行为规则系统的同一共同体中的不同个人或自我。这样，上述问题就会自然地呈现出来：在作为自发扩展秩序的“大社会”或“无国界世界”中，不同共同体的社会成员是否可能相互理解从而遵奉各自的历史文化传统或一般性行为规则？简言之，不同共同体的成员之间是否可能相互理解和交流？

要回答这一问题，我们首先需要肯定，无论不同个人是处在同一共同体还是处在不同共同体之中，个人与个人之间的理解和交流的必要条件是：不同个人之间存在某种共同心智结构，确切而言是存在某种部分共同或相同抑或相似的准恒定“地图”，亦即，存在一些共同的一般性行为规则。就此而言，不同共同体的成员之间的相互理解和交流必须满足一个根本的最低条件，即不同共同体的文化传统或一般性行为规则系统必须在部分上具有某种相似性或相同性，亦即不同的共同体必须拥有某些相似或相同的文化传统或一般性行为规则。否则，如果两个不同共同体的作为文化传统的一般性行为规则系统完全不同的话，那么这两个共同体的成员之间必定不会拥有部分共同的准恒定“地图”，进而也不可能相互理解和交流。

既然如此，那么事实是不是这样呢？关于此，哈耶克的心智理论不能再为我们提供解答，我们只能凭借一般的经验来回答这个问题。在笔者看来，我们的一般经验可以告诉我们，在不同的共同体之间，尽管它们各自的文化传统或一般性行为规则系统在整体上是不同的，但它们的确在部分上拥有一些相似或相同的作为文化传统的一般性行为规则，正是这些部分相似或相同的行为规则——无论是道德意义上的还是非道德意义上的——使得不同的人类共同体之间可以在最起码的层次上相互理解和交流。比如，在两个不同的共同体之间，它们各自的文

化传统可能从一开始就拥有某些相似或相同的道德行为规则，如它们可能都要求各自的成员尊敬父母和长辈，都要求诚实守信，都要求不杀人、不奸淫、不偷盗等等。[1]而且，这两个不同的共同体之间也可能拥有某些相似或相同的宗教行为规则，比如，生活在这两个不同共同体中的人们可能都会在久旱不雨的情况下祈祷祭祀（尽管他们跪拜的姿势以及摆在供桌上的牺牲或祭品可能不同），等等；此外，这两个共同体之间也可能拥有某些相似或相同的风俗习惯，如它们的成员可能都会在亲人的葬礼上鸣放哀乐，都会在某些特别的日子里佩戴各种各样的饰物，举行各种各样的活动，等等。再者，因为人类生活在同一个地球上，各个地域的共同体在各自的地缘、地貌、动物、植被、气候等方面可能存在相似性，这使得它们的成员可能会形成一些既非道德，也非宗教，亦非习俗意义上的相似或相同的行为模式。比如，两个不同共同体的成员都会日出而作日落而息，都会制作一些形状各异或相似的陶瓷器皿盛装食物，都会见到某种相似的景象感到惊恐等等。所有这一些看来都可能支持我们的一般经验，即各个不同的人类共同体尽管各自的文化传统或一般性行为规则系统在整体上相互不同甚至歧异很大，但这并不排除这样的可能性，即它们在部分上拥有一些相似或相同的行为规则——无论是道德的、宗教的、习俗的还是其他性质的，而这样一些部分相似或相同的行为规则使得不同的人类共同体可以在某种最起码的层次上相互理解和相互交流。[2]

---

[1] 以孔汉思为首倡的“全球宗教伦理”，以及何怀宏所提倡的“底线伦理”在某种意义上支持了这里的论据，参见孔汉思、库舍尔，1997 年，何怀宏，1994/1998 – a 和 1998 – b。

[2] 这一点实际上可这样理解，即不同共同体的成员可能拥有一些部分相似或相同的共同生活经验，这些共同生活经验成就了他们之间的部分相似或相同的行为规则，进而使他们之间的相互理解和交流得以可能。

这样，基于上述的一般经验，我们回答了“不同共同体的成员之间是否可能相互理解和交流”这一问题，进而可以肯定，不同共同体的成员至少在某种基本的或最起码的层次上能够相互理解，从而能够遵奉各自的历史文化传统或一般性行为规则。这种回答和肯定反过来可帮助我们进一步拓深对处在哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中的个人或自我和共同体的性质的理解。一方面，上文已经论及，处在“大社会”中的不同人类共同体都具有某种程度的开放性，而通过这里的论述我们可知，这种开放性之所以可能实在于不同人类共同体之间拥有一些基本的或最起码的相似或相同的体现为历史文化传统的一般性行为规则。在这个意义上我们可认为，“大社会”中的不同人类共同体在本性上就存在相互联系的可能性。另一方面，我们可由此推论，对于“作为心智的自我”而言，不仅处在同一文化共同体中的个人或自我的同一性包含一些作为心智或“地图”之共同结构的一般性行为规则，从而拥有部分的相似性或相同性，而且作为自发扩展秩序的“大社会”中的所有共同体中的所有个体人的“作为心智的自我”的同一性，都可能包含一些基本的或最起码的相似或相同的一般性行为规则，从而可能拥有某种基本的最起码的相似性或相同性(尽管这种相似性或相同性的程度可能很低)，并且，正是这些基本的或最起码的相似或相同的一般性行为规则或同一性，使得不同人类共同体的作为个体人的社会成员之间可能在基本的或最起码的层次上能够相互理解和交流。

经由以上，我们实际上达致了对处在哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中的人类共同体以及“作为心智的自我”(或个人)及其同一性的另一方面或层次的理解。这可再归结为：“大社会”中的共同体都具有一定程度的开放性，处在这种“大社会”中的所有个体人都被允许在各个开放的

共同体之间自由地迁徙流动，只要他们能够严格遵奉所到共同体的历史文化传统或一般性行为规则；(2) 他们之所以能够遵奉所到共同体的文化传统或行为规则，实是因为不同共同体的文化传统或行为规则——尽管在整体上总是不同或互异的——在部分上总具有某种基本的或最起码的相似性或相同性，从而“大社会”中的所有个体人的心智结构或“地图”也在基本的或最起码的层次上拥有某种相似或相同的结构，亦即他们的同一性总在某种基本或最起码的层次上拥有部分的相似性或相同性，在这个意义上，不同共同体的社会成员之间的相互理解和交流也在这种基本的或最起码的层次上得以可能。

我们可进一步考虑这样一种情况，即处在“大社会”中的某一共同体 A 的某个个体成员 P，是否可能完全融入另一个共同体 B，从而成为共同体 B 中的一员？以及如果可能的话，那么究竟如何可能？进而，在这种情况中，P 的“作为心智的自我”及其同一性如何理解？关于此我们首先可追溯，如果共同体 A 中的个人 P 要完全融入另一共同体 B 并成为该共同体的成员的话，那么这意味着他必须能够完全接受并遵奉共同体 B 的所有体现为文化传统的一般性行为规则，进而意味着，他必须能够改变自己原有的心智结构，确切而言是改变自己原有准恒定“地图”中体现为原共同体 A 的一般性行为规则的那一部分，或至少是使那一部分与共同体 B 的一般性行为规则相融合或相融洽。这是否可能呢？回答是肯定的。因为按照哈耶克心智理论的解释，任何个人的心智结构都是可改变的，且必然在个人的人生历程中不断改变或变化。就此而言，原来处在共同体 A 中的个人 P 的心智“地图”结构当然也可发生改变，从而可能与共同体 B 的一般性行为规则相融合或相融洽，进而，个人 P 可以完全融入共同体 B，成为它的一个成员。

但问题在于，该个人P究竟如何才能改变自己原有的心智“地图”结构呢？进而如何使之与共同体B的行为规则系统相融合或相融洽呢？关于此我们首先可排除这样一种可能性，即P对自己心智“地图”结构的改变可通过理性意义上的“学习”，如通过阅读书本上的文字介绍或通过专家的教授而完成。这种理性“学习”之所以不可能，是因为按照哈耶克的心智理论，一方面，任何共同体的体现为历史文化传统同时以心智“地图”之共同结构形式存在的一般性行为规则，其本身是不可能加以理性解释的。就此而言，对于上述个人P来说，他不仅不可能掌握关于他原来所处共同体A的行为规则系统的理性知识，而且也不可能掌握关于新的共同体B的行为规则系统的理性知识。[1]不仅如此，这种关于共同体——无论是A还是B，抑或其他——的行为规则的“知道那个”意义上的理性知识根本就不存在，相反，存在的只可能是“知道如何”意义上的实践性的默会知识。另一方面，哈耶克的心智理论也表明，任何个人心智结构中的准恒定“地图”都是该个人在长期人生历程中逐渐进化形成的，或者说，任何人对社会共同体的体现为历史文化传统的一般性行为规则的“默会”把握和遵循，都是在长期具体生活实践中才得以达致或实现的。在这个意义上，相关于一般性行为规则的“知道如何”的默会知识不可能通过理性的“灌输”得到，而只可能通过长期的具体生活实践获得。这样，我们不仅从根本上否弃了上述情况中个人P通过理性“学习”而改变自己的心智“地图”结构，进而使之与共同体B的行为规则系统相融合或相融洽的可能性，而且实

〔1〕 与此相似，哈耶克在《感觉的秩序》中也肯定一个人不仅不可能对自己的心智作出完全的理性解释，而且更不可能对他人的心智作出完全解释。因为解释之所以可能在于解释者的复杂程度比被解释者的复杂程度要高，而一个人的心智在逻辑上不可能比另一个人的心智的复杂程度要高。（参见*SO*，c.VIII，sect.6）用于这里的论题则可这样陈述，共同体A中的个人不可能完全理性解释共同体B的行为规则。

际上还明确了要实现这一点的可能（也是惟一）途径所在。这种途径在于，该个人 P 只有通过在共同体 B 中长期生活实践，才可能真正将自己的心智“地图”结构改变得与共同体 B 的历史文化传统或行为规则系统相融合或融洽，亦即才能真正获得相关于共同体 B 的历史文化传统或行为规则系统的“知道如何”的默会知识。

进而，我们还可考察上述情况中个人 P 的“作为心智的自我”及共同一性的性质——这时我们假定 P 已完全融入共同体 B，即已完全能够“知道如何”默会遵循共同体 B 的体现为历史文化传统的一般性行为规则系统。在这种情况下，显然，P 的整体心智结构，包括准恒定“地图”都已发生较大改变，从而成就了一个在某种意义上可以说是“新”的整体结构，就此而言，P 的“作为心智的自我”的同一性在整体上也会呈现出“新”的面貌。就此我们还可考虑这样一种情况，即已完全融入共同体 B 的个人 P 的同一性中会不会完全失去其原来所在共同体 A 的一般性行为规则呢？或者，原来所在共同体 A 的一般性行为规则会不会完全为共同体 B 的一般性行为规则所取代呢？按照哈耶克的心智理论，在这种情况下，个人 P 的同一性中原来所包含的共同体 A 的一般性行为规则必定会受到很大影响（因为人的整体心智结构具有“整体特征”，其中任一部分的改变或变化都会影响其他部分的效应或功能）。但尽管如此，哈耶克的心智理论告诉我们，该个人 P 的同一性中原来所包含的共同体 A 的一般性行为规则并不会完全消失，也不会完全为共同体 B 的行为规则所取代，相反，它们或多或少会在 P 的（在整体上）“新”的同一性中继续存在，继续影响有时甚至可能决定 P 的具体生活行为和实践。这是因为，按照哈耶克的心智理论以及我们前文（3.3.6 和 3.3.7）的相关推论，P 在融入共同体 B 之前所在共同体 A 的一般性行为规则，作为其此前在共同体 A 中生活时的同一性的一部分，已经深深积淀在

他的准恒定“地图”之中，这种准恒定“地图”尽管会在P的人生历程中逐渐发生修改和变化，但这种修改和变化实际上非常缓慢而且有限。就此而言，对于P来说，如果他原来所在共同体A的一般性行为规则作为这种准恒定“地图”的一部分，不与他当下所在共同体B的一般性行为规则直接矛盾或冲突的话，那么就不会被完全取代，也不会完全消失，相反，这两部分行为规则很可能会在P的整体心智“地图”中和平共存，甚至相互结合、相互巩固。这样一来，P的在整体上呈现出“新”面貌的同一性便会同时包含两部分行为规则（只要这两部分行为规则不发生直接的矛盾冲突），即原来所在共同体A的和现在所在共同体B的一般性行为规则，它们都会在P的未来生活实践中发生作用，影响甚至决定P的未来行为互动。

通过讨论上文所设定的情况，我们实际上进一步拓展并明确了处在哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中的个人的“作为心智的自我”及其同一性的性质。这可归结为：一方面，与“大社会”中的共同体具有某种程度的开放性一样，“大社会”中的个人在自由迁徙流动的过程中，其“作为心智的自我”也具有某种程度的开放性[1]，也就是说，它可以向其他共同体的不同文化传统或一般性行为规则系统开放，甚至与之相融合；在这个意义上，“大社会”中不同共同体的成员之间不仅可以在基本的或最起码的层次上相互理解和交流，而且相互之间还可在更深层次上相互交融或融合。另一方面，与此相应，这种具有开放性的“作为心智的自我”或个人的同一性在一定程度上也可看作是开放的，并且，对于不同社会共同体的成员来说，他们的自我同一性不仅在某种基本或最起码的

〔1〕这样一来，处在自发扩展秩序或“大社会”中的哈耶克意义上的“作为心智的自我”的同一性的基本属性又增加了一种，即除了前文（3.3.8）归结的历史性、文化性、社会性、独特性或互异性以及变化性外，还有这里的开放性。

层次上拥有部分的相似性或相同性，而且，以这种基本的或最起码的部分相似性或相同性为基础，同时经由长期的具体生活实践，他们的自我同一性还可以相互包含各自的历史文化传统或一般性行为规则系统。

此外，我们对哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”观念，以及处于自发扩展秩序或“大社会”中的“基于规则的共同体”和“作为心智的自我”或个人及其同一性的上述探讨和引申，实际上也在某种意义上为自发扩展秩序或“大社会”中不同社会共同体（如不同国家或不同民族）的不同文化传统之间的可能融合提供了微观的哲学根据。这主要在于：（1）“大社会”中不同社会共同体的不同文化传统尽管在整体上是相互不同或互异的，但它们之间总存在一些在基本的或最起码的层次上彼此相似或相同的一般性行为规则，这不仅为不同共同体的成员之间的相互理解和交流，也为不同文化传统的相互融合提供了基本的或最起码的可能性；（2）“大社会”中不同社会共同体的开放性为它们的社会成员的自由迁徙和流动提供了条件，这种自由迁徙和流动以不同共同体的成员相互尊重各自的历史文化传统，或严格遵循各自的一般性行为规则系统为基础和前提；（3）“大社会”中不同共同体的社会成员作为个体人的“作为心智的自我”及其同一性的开放性，为他们相互把握关于不同共同体的文化传统或行为规则系统的“知道如何”的默会知识提供了哲学上的基础，进而使得他们严格遵循各自的体现为文化传统的一般性行为规则成为可能；（4）在“大社会”中，不同共同体的社会成员在自由迁徙和流动的过程中，且经由长期具体生活实践，他们的自我同一性可以相互包含各自的历史文化传统或一般性行为规则系统；也就是说，（5）不同社会共同体的作为一般性行为规则系统的历史文化传统可以在具体的个体人的自我同一性中得到融合或统一，而如果在自由迁徙和流动的过程中，这种在自我同一性中融合了不

同文化传统的个体人的数目不断增加，那么这个过程就体现为不同社会共同体的不同文化传统在“大社会”中不断融合的过程。

最后我们还可提及两点：

一、就哈耶克的自发扩展秩序或“大社会”观念，以及处于自发扩展秩序或“大社会”中的共同体和个人（或自我）及其同一性的开放性，为“大社会”中不同共同体的不同文化传统的相互融合提供了上述微观哲学根据而言，我们也可认为，哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”观念，在某种程度上也支持了一种不同共同体或不同文化传统之间的温和的多元共存意义上的“多元文化主义”观念。也就是说，在自发扩展秩序或“大社会”中，不同社会共同体的不同文化传统是相互并存的，它们共同构成了一个多姿多彩、多元并存的“无国界的世界”。当然，另一方面就自发扩展秩序或“大社会”的“演进”或“进化”的性质而言，这些多元并存的不同文化传统之间也是相互竞争的，或者说，在它们之间存在一种处于不断演进或进化之中的“自然选择”关系。经由不同共同体或不同文化传统之间的“相互竞争的传统的自然选择”，作为自发扩展秩序的“大社会”又会呈现出某种“进步”的倾向。这又使得哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”得以区别于那种主张不同文化传统绝对平等的极端的纯粹相对主义的“多元文化主义”。相反，我们毋宁说，处在哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中的不同共同体的不同文化传统之间会呈现出一种“动态均衡”状态。

二、如果一个人的同一性并不像杰弗里·麦德尔所说的那样（麦德尔认为人的同一性是不可分析的，也不存在程度差别，从而当然也不能区分或分析为不同的部分，参见 3.3.6.1），而可以区分或分析为不同的部分的话，那么我们对哈耶克的上述讨论和引申实际上还为一种“多元同一性”或“多重同一性”观念提供了直接支持。按照这种“多元同一性”或“多重同一性”观念，一个人的同一性整体可区分或分析为若干不同的部分，其中

每一部分都可能体现出某种历史文化传统的特征。就此而言，在哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中，那些自由迁徙流动的不同个人的自我同一性在某种程度上也是多元的或多重的。

3.3.10 “共同体至上主义”或“唯共同体主义”的谬误

至此，通过前文讨论，我们不仅从根本上回应了克劳雷和罗兰德对哈耶克提出的共同体主义批判，也不仅解答了前文（3.3.6 的开篇语）曾提出的这样一个问题，即自我及其同一性究竟是通过何种微观机制历史地和社会地形成的，而且，更重要的是，我们通过重构和引申哈耶克的心智理论而着重阐述的“作为心智的自我”及其同一性观念，以及对它们与哈耶克意义上的“基于规则的共同体”之间的相互关系和基本规定的探讨，实为共同体主义本身的哲学基础提供了一种独特的微观解释。[1]

---

[1] 可顺便提及，《哈耶克传》（*Friedrich Hayek: A Biography*）的作者阿兰·埃本斯坦（Alan Ebenstein）的如下两段文字较好地概括了我们上文所阐述的哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中的共同体观念，且在这个意义上实质上为共同体主义本身提供了一种解释，抑或说，实质上解释了一种“真正的共同体主义”观念：“哈耶克展望了一个基由实施自由至上主义政策的共同体主义式的未来。共同体主义赋予本土价值和本土制度以及共同体之间的多样性以至上地位。共同体主义并不是指某些相似的价值和制度遍布某一地理区域。共同体主义意味着共同体的多样性，而并不必然意味着共同体内部的多样性。共同体主义的多样性是指共同体的多样性。多样性意味着区别。共同体的单一性意味着一致，而不是多样性。”（Ebenstein, 2001, p.308）“此外，真正的共同体主义并不是要出于人类社会和组织之过往模式自身的缘故而保存它们。哈耶克雄辩地阐述了这样一个观点，即让那些过往的、前现代的生活方式消失，这对于个人和作为整体的社会而言都是可欲的，他陈述道：‘如果我们要让某些生活方式完全消失，而不是把它们保存起来以作为过往时代的标本的话，那么我们就应表明，这样做更加体现了对人的尊严的尊重。’在一个自由至上主义秩序中发展起来的共同体乃是那些为其成年成员所选择的共同体，只要它们不会对其他共同体构成实质的损害。”（Ibid.）

在这里，作为本章的结尾，我们打算再简要讨论前文(3.3.7.3) 已提及的一种所谓“共同体至上主义”或“唯共同体主义”的谬误，以作为我们对共同体主义的一种反思，尽管这种反思并不是对共同体主义的批判或否弃。[1]前文已指出，所谓“共同体至上主义”或“唯共同体主义”专指一种极端的共同体主义，这种极端共同体主义以共同体为惟一的绝对的价值目标指向，要求所有社会成员绝对向共同体臣服，或将共同体绝对凌驾于个体社会成员之上。就此而言，这种极端共同体主义或“共同体至上主义”抑或“唯共同体主义”，实际上也像雷德尔所指的现代自由主义阵营一样，假定了另一种意义上的“原子式”个人或自我。这种意义上的“原子式”个人或自我被预设为以社会性为个人或自我同一性的惟一规定，从而抹消了个人或自我同一性的独特性或互异性。这实际上也是对个人或自我同一性的一种片面化和单一化，抑或可以说，这种自我同一性被片面化或单一化的个人在“共同体至上主义”或“唯共同体主义”那里被当成了实现共同体之惟一且绝对之价值目标的“原子”。此外，这种意义上的“共同体至上主义”或“唯共同体主义”会沦为那种为哈耶克所批判的集体主义或“集体至上主义”抑或“唯集体主义”，之所以如此——按照哈耶克批判集体主义的思路——是因为，这种“共同体至上主义”或“唯共同体主义”在寻求实现共同体之惟一且绝对之价值目标的过程中，会通过政府发布即时性命令的强制方式把整个社会共同体纳入一种“目的依附”的组织秩序之中。(参见 3.3.7.3)

除上述几种弊病外，“共同体至上主义”或“唯共同体主义”还可能冒认的“谬误”主要在于：首先，与“唯集体主

[1] 实际上，如果就哈耶克的心智理论可能为共同体主义的哲学基础提供上述微观基础，以及哈耶克对文化传统和“基于规则的共同体”的强调而言，哈耶克本人在某种意义上也是一个有着共同体主义倾向的人。

义”一样，“共同体至上主义”或“唯共同体主义”也会陷入“理性的僭妄”之中，或者说，当它试图通过以“目的依附”之即时性命令为组织原则的组织秩序来实现共同体的模式化的“目的事态”时，它也需要求解本编第一章（3.1.2）概括的个人行为方程组和中央计划方程，这对于任何一个规模庞大的现代政治共同体而言都是不可能的。于是，“共同体至上主义”或“唯共同体主义”需要诉诸强制来推行自己的行政政策，进而，当它用基于强制性命令的组织规则取代原本体现为文化传统的一般性行为规则之后，它会破坏共同体内部的作为“行动结构”的自发互动社会秩序。在这个意义上，“共同体至上主义”或“唯共同体主义”也是一条“通往奴役之路”，而不管它最初宣扬的道德价值目标如何高尚。其次，以共同体为至上价值目标指向，且旨在实现某种模式化的“目的事态”的“共同体至上主义”或“唯共同体主义”，在设定仅仅拥有社会性的“原子式”个人或自我的同时，或者说，在把共同体的个体成员设定为实现共同体之“目的事态”的手段式“原子”的同时，它所型构的组织秩序会使得共同体封闭起来，从而隔绝于那种哈耶克意义上的自发扩展的世界市场秩序或“大社会”，而这样一个隔绝封闭的社会共同体，不管其内部的凝聚力多么强大，在哈耶克看来，也是一条“通往贫穷之路”，因为它无法共享自发扩展秩序中其他开放共同体所带来的科技进步和生产以及文化的繁荣。

总之，按照哈耶克的论辩思路，“共同体至上主义”或“唯共同体主义”视域中的共同体实际上并不是真正意义上的共同体。真正意义上的共同体只可能是一种以体现为历史文化传统的一般性行为规则为联系共同体成员的桥梁或纽带的“目的独立”的抽象意义上的“基于规则的共同体”，只有这种“基于规则的共同体”，作为哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”中的开放的一员，才是通往自由和繁荣的惟一之途。

结 语

在这里，作为本书的结语，我们可进一步明确哈耶克理论体系的整体架构及其基本脉络。这不仅体现为哈耶克的心智理论、社会理论和道德哲学之间的逻辑一贯和环环相扣，而且我们还可把哈耶克的经济学和法哲学纳入一个整体的视域。因为按照哈耶克的思路，经济学可理解为是一种以处在市场和社会互动秩序中的人及其知识为研究对象的（社会）科学，即研究我们究竟如何充分有效地利用分立的个人知识，以及如何应对和克服"无知"等；而法哲学是以一般性行为规则，确切而言是以一般性法律规则为研究对象的（社会）科学。在这个意义上，心智理论、社会理论、（政治和）道德哲学、经济学和法哲学在哈耶克那里是紧密关联的，它们共同构成了哈耶克理论体系的整体架构。

至于这一整体架构各论题之间的基本脉络，我们可通过扩充本书第二编第二章（2.2.12）描绘的哈耶克社会理论体系的一般结构的简要图示来加以明确。

在以下图示中，围在虚线内的部分就是我们前文描绘的哈耶克社会理论体系的一般结构，不过在这里我们在其中加入了哈耶克的心智理论，以表明这种心智理论的哲学基础地位。至于哈耶克的道德哲学以及经济学和法哲学，通过图示我们可看

到，它们都与哈耶克的社会理论存在直接关联，最终以心智理论为哲学基础。当然，这一图示——这一图示只标出与本书论题直接相关的内容，且没有展开经济学和法哲学的部分——不过只是对哈耶克理论体系的整体架构及其基本脉络的一个相对直观但流于简单的描述，它无法真正体现哈耶克理论体系各论题之间的复杂论辩关系。但我们在这里不打算再像前文解释哈耶克社会理论体系的一般结构的图示那样对它加以详细解释——若要真正理解哈耶克理论体系的各基本论题及其核心论辩，我们仍旧得深入哈耶克本人的文本。

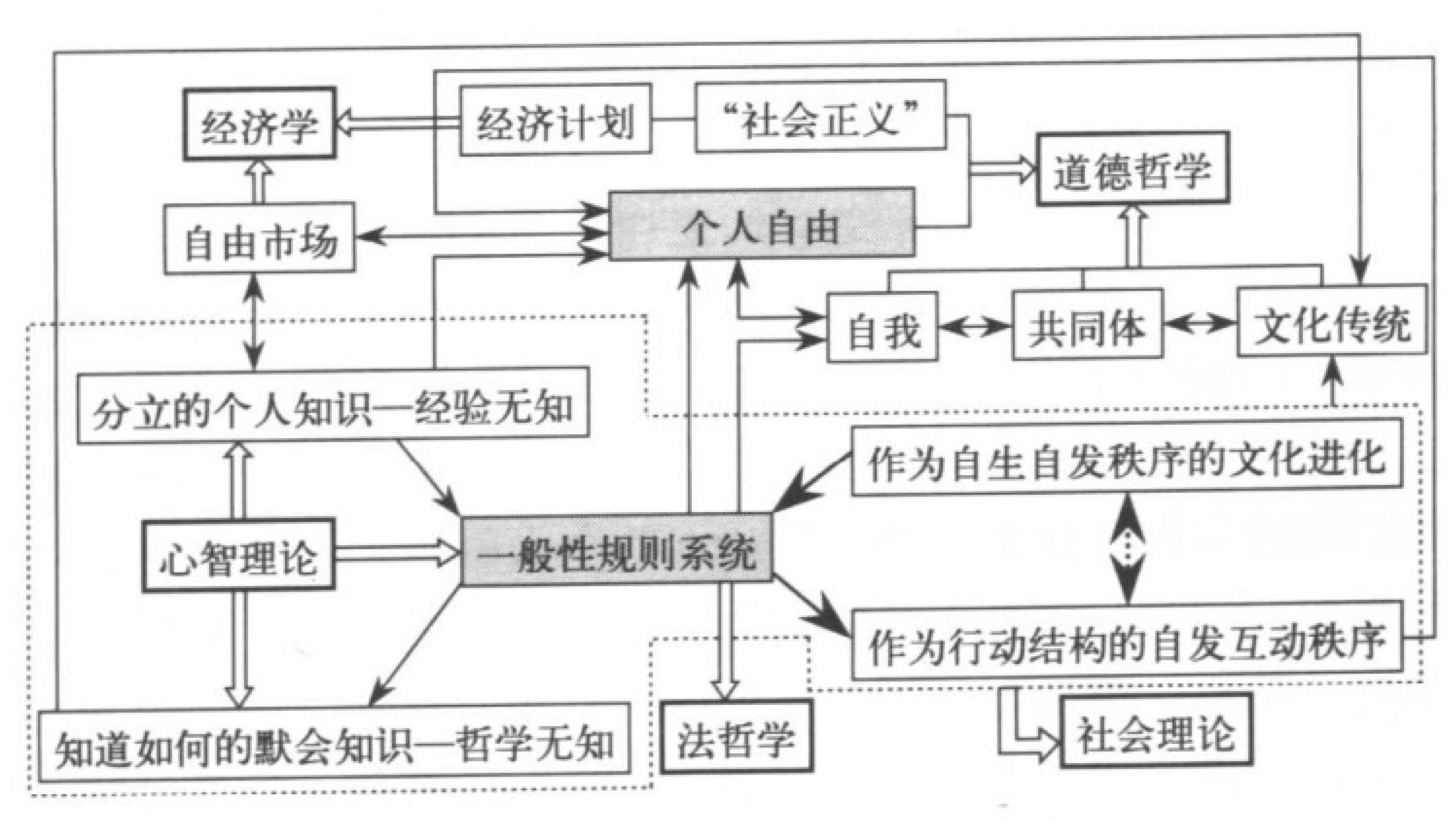


图　示　哈耶克理论体系的整体架构及其基本脉络

然后，我们拟就哈耶克对当代自由思想史的可能知识贡献作一简要概括。依据上文图示我们可清楚直观地看到，作为20世纪的一位重要自由思想家，哈耶克的理论视域的确非常宽广。一方面，如瑞典皇家科学院在1974年的诺贝尔经济学奖的颁奖典礼上所概括的（参见*CA*，Vol.II，pp.189—191），他不仅作为一名职业经济学家在20世纪上半叶对经济波动和周期理论以及货币理论作出过开创性贡献，而且他在政治和道

德哲学以及法哲学和思想史等方面也展开了极富建树的跨学科研究。另一方面，他还为他的跨学科研究提供了一个宏大的社会理论框架，这一框架不仅使他在各学科领域的基本论题和核心论辩得以成为一个统一的有机整体，而且使他得以区别于以权利论辩为核心的所谓现代自由主义阵营。再者，为了给他的社会理论提供哲学基础，他进一步深入到了心智理论的微观层面，不仅考察了我们的社会世界的基本属性，而且解释了我们认识社会世界以及人自身的方式及其限度。就此而言，约翰·格雷把哈耶克与约翰·斯图亚特·密尔和卡尔·马克思相提并论的确不无道理，尤其如格雷所说，相比于后二者的理论体系，哈耶克的理论"远不容易受到批评"。（参见 Gray，1984/1998，"Preface to the First Edition"）

基于这种宽广的理论视域，哈耶克为当代自由思想史作出了重要知识贡献。不过，鉴于关于此的评论可能仁者见仁智者见智，在这里只拟简要提及如下几个笔者认为最重要的方面：

一、如前文（第三编第一章引言）已述，哈耶克对当代自由思想史作出的最重要知识贡献也许在于他为个人自由提供的知识论论辩。按照这种论辩——从否定的一面而言——我们（包括中央计划机构）不仅没有足够的心智或理性能力把握足够的知识以对我们的社会、经济和文化生活（哪怕是其中的一个方面）作出全盘的建构、设计或计划，而且我们也没有足够的心智或理性能力对维续整体社会、经济和文化秩序的一般性行为规则作出全盘的建构、设计或计划。哈耶克的这种知识论论辩不仅构成了主张个人自由的有力论据（即按哈耶克理解，我们应允许人们能在严格遵奉经由文化进化发展而来的一般性行为规则的基础上充分利用自己的个人知识以自由追求各自的个人价值或个人善，只有这样，一种良性的整体的社会、经济和文化生活秩序才会在个人之间的行为互动中得以维续和充分有效地运作），而且可构成一切道德和政治哲学思考的一个基本关注。当我们提出任何道德

规范要求，或作出任何政治制度安排时，我们都须考虑其在知识上的局限或限度，否则我们就可能冒认“理性的僭妄”。

二、与这种知识论论辩相关且更为宽广的是，如上所述，哈耶克为他的自由思想体系提供了宏大的社会理论视域。即哈耶克主要着眼于从知识、规则、自生自发秩序等角度解释个人自由与整体社会秩序之间的相互关系。这不仅使他得以摆脱关于个人自由的传统的价值论论辩——如“权利”论辩等——的相对狭隘（当然，他并没有完全放弃价值论论辩），而且为我们反思当代“现代自由主义—共同体主义”之争提供了极富价值的视角。此外，如上所述，哈耶克还为他的社会理论体系提供了心智理论的微观哲学基础，这种心智理论既考察了我们的社会世界的基本属性，解释了我们认识社会世界以及人自身的方式及其限度，也为共同体主义的哲学根据提供了微观解释。

三、尽管哈耶克关于一般性行为规则的文化进化观念备受争议，但在笔者看来，这种文化进化观念——如果得到适当理解的话[1]——对于我们认识和理解文化传统及其与现代性之

---

〔1〕 论者们对哈耶克文化进化观念提出的自然主义或传统主义的宿命论诟病实际上对哈耶克有严重误解，即把哈耶克意义上的文化进化等同于人类历史之整体的纯粹时间延续。按笔者理解，哈耶克意义上的文化进化并不等同于人类历史的纯粹时间延续，也不等同于人类历史的全部，相反，它只是人类历史中的一个部分。而且，文化进化作为一般性行为规则系统的发生发展机制在哈耶克那里有自身的严格的规定性。这种规定性在于，文化进化始终是一种“自生自发”的展开过程，在这个过程中，各种体现为文化传统的一般性行为规则相互之间展开“自由竞争”，即在“少数人的尝试和多数人的模仿”过程中展现各自对于相关社会成员的“有助益性”，从而在为人们所“选择”（在作为整体的社会共同体的层面上则体现为“群体选择”）的同时“胜出”其他行为规则。就此而言，哈耶克意义上的文化进化实际体现为文化传统的一般性行为规则相互之间“自生自发”的“自由竞争”的过程，在这一过程中，文化进化绝对拒斥任何形式的“强制”或“暴力”，它是一个和平展开的过程。此外，文化进化也是一个“隐性”的过程，即作为“理性不及”的自生自发过程，它往往不为人们所明确意识，或至少不会像历史教科书中所陈述的历史事件一样可为人们理性分析和解释。（参见附录三）

间的关系实际上具有独特价值。因为在哈耶克那里，一方面，文化传统作为文化进化的产物并不是一成不变的，更不会成为现代社会发展的“绊脚石”，相反，它的具体内容和形式会依据“少数人的尝试和多数人的模仿”的“相互竞争的文化传统的自然选择”机制而不断变化和发展，同时得以适应处在不断变化和发展中的社会历史情势；另一方面更重要的是，文化传统作为“理性不及”的一般性行为规则系统，对于我们当下的行为和制度安排起着至关重要的规范作用（尽管这种规范作用往往为计划论者所忽视或藐视甚或贬抑和压制）。就此而言，处在哈耶克意义上的文化进化视域中的文化传统不仅在时间上与现代性是同步的[1]，而且作为一种规范性原则（理应）时刻约束我们当下的现代性追求。

四、哈耶克的自发扩展秩序观念作为一种在本质上要求超越地理国域限制的观念诉求，构成了对近代以降的以主权观念为核心的现代民族国家观念的直接挑战。因为按照哈耶克的思路，处在自发扩展秩序中的任何个人作为“大社会”的成员，可在全球范围内的经济、社会和文化秩序中自由追求各自的个

---

[1] 理解这一点需先理解哈耶克意义上的“文化传统”。这可简要提及如是：(1) 哈耶克意义上的“文化传统”不等同于在历史中“长期生存”下来的一切规则或制度安排；(2) 相反，在历史中“长期生存”下来的规则或制度安排中有“好”的，也有“坏”的，而哈耶克意义上的由文化进化发展而来的作为一般性行为规则的文化传统总是“好”的；(3) 作为一种“好”的文化传统，它须符合一些基本特性要求，即抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性、否定性等，只有符合这些基本特性要求的文化传统才能成为哈耶克意义上的一般性行为规则，进而才能作为一种至上的终极价值要求人们严格加以遵奉。（参见附录三）就此而言，如果“现代性”可意味着一种温和的良性的一般价值追求的话，那么哈耶克意义上的“文化传统”实已在一定程度上被赋予了某种“现代性”。当然，如果“现代性”一定意味着某种绝对的排他性的基础主义和科学主义的话，那么哈耶克意义上的“文化传统”就不具有这种“现代性”，因为文化进化的“相互竞争的文化传统的自然选择”机制在本性上必然排除任何规则或制度安排的绝对的排他性的合理性和不变性。

人价值和个人善（这种构想在哈耶克的理论视域中与“共同体”观念并不矛盾），在这个意义上，任何个人都不隶属于任何单一的作为现代民族国家的政治共同体，而可同时归属于许多不同方面或层面的经济、社会和文化共同体。这样一个由许多不同方面或层面的经济、社会和文化共同体构成的“大社会”，作为一种自发扩展秩序实是通往康德式“永久和平”的惟一之途。[1]尽管这种哈耶克意义上的自发扩展秩序或“大社会”观念在当下的“国际”经济和政治格局下“显得”有些不太现实（注意：“不现实”不等同于“不可能”），但在笔者看来，它至少可作为一种“可欲”、且按照哈耶克的思路也是“可行”的自由理想，对我们当下的政治行为及相应的制度安排提出适当的规范要求。[2]

五、与自发扩展秩序或“大社会”观念紧密相关的是，哈耶克对个人自由的理解和解释——即处在自发扩展秩序或“大社会”中的“原始意义上”的“行动自由”——尽管遭受了诸多批评[3]，但这种理解和解释作为哈耶克社会理论的自然延伸，以及作为哈耶克对价值论论辩的超越，对于我们反思罗尔斯一系的所谓现代自由主义阵营的价值论论辩，尤其是作为其核心的“权利”论辩，实际上具有独特意义。比如，哈耶克在所谓“原始意义上的自由”与所谓自由权项（liberties）——尤其是其中的“政治自由”——之间作出的区分（参见 Hayek，

---

〔1〕这种陈述是有待“证明”或“论证”的，但在这里我们无法加以展开——笔者希望能将此作为自己未来的思考方向。

〔2〕哈耶克自发扩展秩序或“大社会”观念的这种可能意义看来没有为大多数论者所注意和理解，以致有些人把哈耶克解释为一个“空想乌托邦”意义上的乌托邦思想家加以批判，如 Falkena，1991；Benoist，1999。不过《哈耶克传》的作者阿兰·埃本斯坦在把哈耶克解释为乌托邦思想家的同时，似乎注意到了哈耶克自发扩展秩序或“大社会”观念的这种规范价值，参见 Ebenstein，2001，pp.233—235。

〔3〕典型的如 Hamowy，1991－a；另外，与笔者这里的观点相对立的是，有些论者甚至反过来诟病哈耶克缺乏“权利”论辩，如 Dorn，1991；Gray，1991。

1960/1978－a，c.I)，与所谓现代自由主义论者们把“权利”等同于“自由”的做法[1]就构成了鲜明对照。

在笔者看来，以上五方面是哈耶克对当代自由思想史作出的最重要的知识贡献[2]，尤其是其中的后三个方面，尽管在今天的政治和道德哲学讨论中可能不易为人们所理解，而且在当下的“国际”经济和政治格局中也“显得”不太现实（再次提醒：“不现实”不等于“不可能”），但它们有可能暗示着当代政治和道德哲学探讨的未来努力方向之一。

除哈耶克对当代自由思想史的可能知识贡献外，我们还可顺便提及哈耶克理论体系所可能存在的局限或困难。关于此，虽然在哈耶克研究领域论者们对哈耶克多有误解，但不可否认，有些论者也对哈耶克的局限或困难提出了一些相对合理的评论或批评。比如，约翰·格雷对哈耶克自由理论作为一种“价值不涉之解释性方案”的评论（参见 Gray，1984/1998)、安德鲁·甘布尔（Andrew Gamble）关于哈耶克对凯恩斯的可能误解的解释（参见 Gamble，1996)、范伯格基于博弈论分析对哈耶克文化进化观念（准确说是自生自发秩序观念）的质疑（参见 Vanberg，1991)[3]、汪晖对哈耶克在批判“科学主义”时所可能预设的科学主义二分观具有的局限性的

〔1〕这种做法典型见之于罗尔斯的《正义论》，在其中罗尔斯似乎从未明确区分“自由”和“权利”这两个概念，参见罗尔斯，1988/1997。

〔2〕值得提及的是，哈耶克对当代自由思想史作出的重要贡献除知识或理论层面的外，也有实践层面的。比如，他于 1947 年倡导成立的“朝圣山学社”（The Mont Pelerin Society）不仅对促进自由思想在二战后的复兴起到了重要推动作用，而且这个团体直到今天仍活跃在政治和道德哲学讨论的领域。至于哈耶克的思想在经济政策领域对 20 世纪 70 年代中后期兴起的“撒切尔主义”和“里根主义”的影响更是为人所周知。

〔3〕可顺便提及，Marina Bianchi 也对哈耶克的自生自发秩序理论作过博弈论分析，但与范伯格不同甚或相反的是，他得出的结论恰恰支持了哈耶克的自生自发秩序观念，参见 Bianchi，1994。

批评（参见汪晖，2000）等，就其各自的角度而言都是有启发性的。笔者也认为，一方面，在哈耶克理论体系内部确实可能存在一些紧张甚或冲突[1]，另一方面，哈耶克在阐述他的自由理论时确实没有、或较少关注其他一些可能同样深刻的问题，如对人性的复杂性的反思等。但鉴于本书论题——这一论题主要在于对哈耶克进行解释和引申，而不在于批判——的限制，我们在本书无法对此进行深入探讨。

---

〔1〕比如，按笔者理解，哈耶克理论体系内部可能存在的一种紧张或冲突在于：一方面，如上所述，哈耶克的自发扩展秩序观念作为一种在本质上要求超越地理国域甚或国家主权限制的理想诉求，它设定了人们可在全球范围内的经济、社会和文化秩序，亦即哈耶克所指的“大社会”中自由追求各自的个人价值和个人善，在这个意义上，任一个人都不隶属于任何单一的作为现代民族国家的政治共同体，而可同时归属于许多不同方面或层面的经济、社会和文化共同体。但另一方面，当哈耶克在他的法哲学视域中考察“法治国”的性质以及一般性法律规则的可能适用时，尤其，当他在《法律、立法与自由》的第三卷《自由民族的政治秩序》中试图设计一个理想的宪政政制时，他实际上又设定了一个现代民族国家的政体形式。当然，这两种不同的理论预设就其自身而言严格说来并不冲突，因为一个“超国际”的“大社会”作为一种自发扩展秩序可包容现代民族国家的政体形式，且这种政体形式在“大社会”中也可与其他经济、社会和文化共同体相互并存。但问题在于，在哈耶克的理论陈述中，他并没有在这两种不同预设之间作出明确一贯的区分，因而当他在不同场合分别依据这两种预设展开理论陈述时，这些不同场合的理论陈述之间就有可能出现某种程度的紧张甚至冲突。比如，在1966年发表的“自由社会秩序的原则”（收录于Hayek，1967/1978－b）一文中，他这样陈述了他的自发扩展秩序或“大社会”观念：“自生自发秩序或规则统治（nomocracy）的重要性取决于这样一个事实，即它能够扩展追求各自利益的人们和平共存的可能性，并超出那种其成员拥有某些具体的共同目标，或臣服于一个共同的长官的小群体，因而它使‘大社会’或‘开放社会’的出现得以可能。这种秩序总在逐渐成长，并不断超越家庭、游牧群体、宗族和部落、公国、甚至帝国或民族国家等各种组织，从而至少开启了世界社会（a world society）的开端。这种秩序以采用——没有且经常反对政治权威的欲望——一些规则为基础，这些规则之所以能够盛行是因为遵循它们的群体更为成功，它们早在人们能够意识到它们的存在或理解它们的运作之前就已经存在并发展成熟了。”（Hayek，1967/1978－b，pp.163—164；着重号为笔者所加）在这段文字中，哈耶克显然是依据上述第一种含义或预设来理解“大社会”或“开放社会”的，即他设定或构想了一个不断扩展的全球范围内的经济、社会和文化秩序，在其中人们可在严格遵奉一般性行为规则的前提下自由追求各自的个人价值和个人

总之，无论是就哈耶克对当代自由思想史的可能知识贡献，还是就他的理论体系的可能局限或困难，哈耶克研究在当下的学术讨论中，尤其是在中国大陆的道德和政治哲学讨论中，都是一个亟待进一步深入的课题。

善。就此而言，这样加以理解或解释的"大社会"作为一个"世界社会"在本质上是要求超越现代民族国家观念的。但是，在1973年出版的《法律、立法与自由》的第一卷《规则与秩序》中，他却对"大社会"作了这样的解释："我们称之为'社会'的那种自生自发秩序，也无须具有一个组织所通常具有的那种明确的边界。在一个联系较为松散但却更具扩展性的秩序中，往往会有一个或者好几个由联系较为紧密的个人组成的核心，这些核心在该秩序中占据着重要的地位。大社会中的这些特定的'社会'可能会因空间上的毗邻而产生，也可能因一些其他的会使其成员产生较密切关系的特殊情势而产生。这类不尽相同的部分性社会往往存在着重合的现象，而且每个个人除了作为大社会的一个成员以外，还可能是众多其他自生自发的次级秩序或这种部分性社会中的成员，也同样可能是存在于极为宽泛的大社会之中的各种组织的成员。"以及，"在大社会内部的各种组织中，有一种组织通常都占据着一个极为特殊的位置，而这就是我们所说的政府。尽管我们可以想象，如果为型构那种被我们称之为社会的自生自发秩序所必需的最少量的规则在没有一个组织机构强制实施的情况下仍能够得到人们的遵循，那么这种秩序便可以在没有政府的情况下存在，但是，在大多数场合，为了确实那些规则得到遵守，我们称之为政府的那种组织却是不可或缺的。"（Hayek，1982，Vol.I，p.47；中译本上册，第68—69页；着重号为笔者所加）在这里我们看到，哈耶克在第一段文字中表达的观念就其实质精神而言显然也是上述的第一种含义或预设，即"大社会"中的人们在自由追求各自的个人价值或个人善的过程中，可同时归属于许多不同方面或层面的经济、社会和文化共同体。但在第二段文字中，当哈耶克把作为自发扩展秩序的"大社会"置于"政府"这种特殊政治组织之下时，他显然是在一种现代民族国家的观念预设中来理解和解释"大社会"的，而这样加以解释的"大社会"与第一种在本质上要求超越现代民族国家观念的"大社会"或"世界社会"之间至少在字面上是不相一致的，或多少有些紧张或冲突。

附录一

在哈耶克那里真的存在休谟主义与康德主义的冲突吗?

在哈耶克研究领域存在这样一个论断，即认为在哈耶克那里存在一种休谟主义与康德主义的内在冲突。就笔者所知，这一论断发轫于约翰·格雷把哈耶克的所谓“一般哲学”诊断为一种康德主义（Kantianism），同时认为在哈耶克的理论体系中存在（康德式的）理性主义与（休谟式的）怀疑主义的冲突。（参见 Gray，1984/1998）然后库卡萨斯明确宣称：“哈耶克的雄心从一开始就误入了歧途”（Kukathas，1989，p.19），因为“他在为‘自由社会秩序的诸项原则’提供辩护时所提呈的不同论据基于一些不相容的哲学预设，即休谟的和康德的”（Ibid.，p.17）。此后，这一论断在哈耶克研究领域广为人们引述，甚至在某种意义上形成了一个“定论”。[1]

然而，按照笔者理解，在哈耶克那里实际上并不存在这种休谟主义与康德主义的冲突，更不存在这种意义上的所谓“致命的内在矛盾”（李强，1998，第 114 页），而且更重要的是，

[1] 在哈耶克研究领域有相当一部分论者似乎不加考虑地接受了这一论断，比如 Richard Bellamy 就附随了这种观点，参见 Bellamy，1999。

论者们关于哈耶克的康德主义解释本身是需要限定的。为阐明这一点，笔者试图就约翰·格雷和库卡萨斯对哈耶克的康德主义解释加以分析和解构，并表明，这两位论者对哈耶克的康德主义解释本身存在相当大的问题，因而是值得商榷的，进而，他们关于哈耶克的休谟主义与康德主义相冲突的论断也值得重新理解和反思。

一　格雷和库卡萨斯对哈耶克的康德主义解释

首先，让我们来考虑约翰·格雷对哈耶克的康德主义诊断。在《哈耶克论自由》一书中，多少令人感到奇怪的是，格雷在把哈耶克的所谓“一般哲学”（general philosophy）明确归结为康德主义的时候，却没有把这一哲学也归结为休谟主义，尽管他也像库卡萨斯那样谈到了哈耶克的哲学有一种试图结合休谟和康德的倾向。（参见 Gray，1984/1998，pp.7—8）他对哈耶克的康德主义诊断主要基于如下一些理由：

> 哈耶克的全部著作——尤其是他在认识论、心理学、伦理学和法律理论方面的著作——都贯穿着一条鲜明的康德主义进路。哈耶克的思想在最重要的方面是康德主义的，这在于他否认我们有能力认识物自身或世界自身。正是因为他否认我们能够认识物自身，同时主张，我们在经验，甚至包括我们的感觉经验中找寻到的秩序，是我们的心智的创造活动，而不是世界给予我们的实在的产物，这才构成了哈耶克的康德主义。（Ibid.，pp.4－5）

> 哈耶克是康德主义者，在于他在科学或哲学中否弃任

何寻求事物本质或本性的亚里士多德式方法（Aristotelian method）。我们不可能知道事物是如何存在于世界之中的，而只知道我们的心智本身是如何组织它的经验杂多的。他是康德主义者，也在于他弃绝了这样一个为经验主义者（如大卫·休谟）和实证主义者（如恩斯特·马赫）所共同持有的信仰，即认为对于我们来说现存有许多未被概念思维污染的基本感觉印象，它们构成了人类知识的基础。与这种经验主义教条相反，哈耶克强调，感觉秩序中的一切在性质上都是抽象的、概念性的和理论性的。（Ibid., p.6）

哈耶克的知识论是康德主义的，因为它认定，我们在世界中发现的秩序是由我们自己心智的组织性结构所赋予的，它也宣称，即使是感觉经验也充满了人的心智的有序化概念。因而哈耶克的心智观是康德主义的，这在于它把极大的创造性力量赋予了心智，这种心智既不是变化无常的感觉的被动接收器，也不是反映世界之必然性的镜子。（Ibid., p.8）

哈耶克的康德主义首先见于他否弃了一个经验主义观念，即认为知识可以经由感觉原料的基础而建构，其次见于他主张一个不妥协的观点，即认为我们在世界中发现的秩序是人的心智的创造性活动的结果（而不是认识自然必然性的结果）。（Ibid., p.21）

哈耶克的根本信念——这一信念为他和所有那些站立于后康德主义批判哲学传统中的人所共有——在于，他认为，我们不可能逾越我们人类的观察点，以获得一个可以观察世界整体和世界本身的无前设的视角（a presupposi-

tionless perspective)。……哲学的任务，对于哈耶克，也对于康德来说，不是建构任何形而上学体系，而在于考察理性的限度。(Ibid.，p.5)

哈耶克的康德主义，尽管显见于他的知识论，在他的法哲学和政治哲学中也有显明的体现。……实际上，哈耶克的法律观和正义观完全是康德主义的，这是因为他完全放弃了对自然法的诉求（自然法构成了任何自然权利论的必要母体），并这样看待道德权利，即认为道德权利本身并不构成对法律内容的绝对正义限制，相反，当考虑到人的环境的某些根本特征时，道德权利暗示了法律自身的性质。如我将在后文章节所要表明的，哈耶克的正义理论不是基于权利的，而是程序性的：我们发现正义的要求是经由把康德式的可普遍化判准应用于人类生活的永恒条件。也就是说，如果一项规则或判准要被接受为正义的话，它必须为理性行为者所采用，并应用于所有相关的相似情况。(Ibid.，p.7)

我们把格雷对哈耶克的康德主义诊断的上述理由简要归结如下：(1) 像康德在“现象世界”和“本体世界”之间作出区分一样，哈耶克也在“现象秩序”（或“心智秩序”或“现象世界”）和“物理秩序”（或“物理世界”）之间作出了区分，并且，就格雷用康德式的“物自身”这样的术语来解释哈耶克而言，格雷显然把哈耶克作了康德式的比附，甚至可能还直接把哈耶克的物理世界或物理秩序比附成了一种康德式的“物自身”；(2) 哈耶克不仅否弃了那种试图在现象“背后”寻找某种“实体”的亚里士多德式的做法，而且也否弃了那种试图从感觉要素重构知识的休谟式的经验主义或马赫式的实证主义做

法，相反，哈耶克像康德一样，赋予了人的心智以某种主观或主体能动性，即认为现象秩序是人的心智的创造性活动的结果；（3）与康德设定“本体世界”或“物自身”不可知，从而为人的理性划定了一条不可逾越的界限相类似，哈耶克也强调人的心智或理性能力的必然局限；（4）在否弃自然法或自然权利的论辩路径的同时，哈耶克也与康德一样，强调伦理原则的“可普遍化性”诉求。

与格雷不同，库卡萨斯一方面突显了哈耶克的休谟主义一面，另一方面也对哈耶克作出了一种康德主义诊断，在他看来：

> 在哈耶克的正义理论中有三个主要论辩表明他的正义理论从根本上是一种康德主义的道德哲学。其中第一个论辩是：最基本的和最重要的正义判准（test of justice）在于可普遍化原理。第二个是：法律是正义的在于它们不是由他人强加的专断命令（而是我们给予自身的法律）。第三个是：正义所关注的不是利益和负担的分配，而是自由的分配。（Kukathas，1989，p.168）

然后，库卡萨斯就这三点作了进一步解释。首先，就普遍化原理而言，库卡萨斯认为，“哈耶克……是在两种不同情况中来考虑规则的‘普遍化’的，其中每一种情况都会产生它自己的独特结果。”（Ibid.，p.169）一方面，“普遍化……（是）一个应用于所有规则的判准，……是一个考察处于任一规则系统中的行为规则是否能够为人们所普遍意愿的判准”，而“当以这种方式来看待普遍化时，哈耶克的理论显得最具有契约论的性质，因为他看来在寻找一个‘外在的’视角，以从之对正义规则进行评判。”（Ibid.）另一方面，“普遍化也发生在一个已为人们接受的规则系统这种情况之中，在这种情况中，问题被认

为在于决定相关的规则是否也能被接受为与现有规则相一致或相兼容。”（Ibid.）然而，如果这样理解的话，库卡萨斯认为，“如果已被接受的规则系统是一个分配程序的规则系统的话，普遍化判准并不能排除分配规则。”（Ibid.）因为，“对于哈耶克来说，应用于新规则的（与现有安排之间的）一致性和相容性判准，并不寻求使规则与那些为所有社会或处在任何时候的社会所共有的观点相一致。”（Ibid.，p.171）不过，即使如此，“这一视角仍旧是康德主义性质的，因为哈耶克与罗尔斯共有两个（关于正当理据〔justification〕的）观点：第一个观点是，规则如果要拥有正当理据的话，它们必须经由典型表现为个人选择的过程所产生；第二个观点是，一致同意在很大程度上正是正义以及一般意义上的道德所要确保的东西。”（Ibid.）

就上述第二点而言，库卡萨斯认为，“当哈耶克提出这样的论辩时，即我们若不屈从于他人的专断意志的话，我们就是自由的，他实际上是在断定，当我们遵循我们给予自身的法律时，我们就是自由的。就此而言，他的正义理论是契约论的，因为他主张正义法律是我们给予我们自身的法律。”（Ibid.，p.167）关于上述第三点，库卡萨斯也认为，“在他对‘社会正义’观念的批判中，他诉诸了可以视作是契约论的论据。”（Ibid.，p.168）而且，“哈耶克拒绝承认存在关于分配正义的真实问题。在这一点上他显然是错的，因为他试图为自由秩序提供辩护这一点使得他明确陈述了这样一些原则，这些原则要么假定了现有分配是可接受的，要么具有特殊的分配含义。正是在他的康德主义或契约论姿态中他否认分配是正义之事。”（Ibid.，p.172）

通过以上解释我们发现，与约翰·格雷主要从哲学，准确地说是形而上学的角度来诊断哈耶克的康德主义不同，库卡萨斯主要是从契约论的角度把哈耶克归结为康德主义的。在他看

来，“哈耶克的论辩……在很大程度上是康德主义和契约论的”（Ibid.，p.174），而“他的道德理论的康德主义和契约论性质……为他对自由社会秩序的辩护提供了一个不充分的基础。”（Ibid.，p.168）

二 对康德主义解释本身的质疑或否弃

就格雷提呈的四点理由而言，我们首先需要明确，尽管格雷把哈耶克在《感觉的秩序》——这部著作被格雷视作是哈耶克的“一般哲学的最广泛最明晰的陈述”，而且，“它最清楚地展现了哈耶克著作中正在发挥作用的思想影响力”（Gray，1984/1998，p.3）——中作出的“现象秩序—物理秩序”的二分与康德的“现象世界—本体世界”的二分作了比附，但事实上，哈耶克作出他的二分的灵感来源并不在于康德[1]，而在于马赫，是马赫试图把人的心理世界还原为物理世界的做法直接刺激了哈耶克在现象秩序和物理秩序之间作出区分。这样，我们有必要进一步审视格雷对哈耶克的康德式比附的合理性。在笔者看来，格雷的这种比附是不适当的，确切而言是有严格限制的，其理由及具体限制主要在于：（1）格雷用康德式的“物自身”来解释哈耶克的物理秩序或物理世界是不适当的[2]，不仅因为哈耶克从未把物理秩序或物理世界赋予一种康德式的“物

---

〔1〕 尤其，就哈耶克说他“从未仔细研究过康德”（Hayek，1994，p.143）而言，笔者猜测，哈耶克至少在撰写《感觉的秩序》之前及当时，很可能根本没有阅读过康德本人的著作，至少是他的《纯粹理性批判》。

〔2〕 在格雷的比附中，哈耶克的现象秩序或现象世界是对应于康德的现象世界的，所以格雷看来不太可能用康德的“物自身”去解释哈耶克的现象秩序或现象世界，否则就意味着用康德的“物自身”或“本体世界”去解释康德式的现象世界了，这显然是一种逻辑矛盾。

自身”意义上的本体地位[1]（如哈耶克在《感觉的秩序》中所述，他只是从“实用”的意义上划分两种秩序或两个世界的），而且因为，哈耶克绝不认为物理秩序或物理世界是不可知的，相反，他从未否认物理科学的任务，这种任务就在于探讨和研究物理世界本身的秩序。（2）尽管哈耶克与康德都强调人的理性能力的有限性，但他们各自强调的内容和目的是不同的。在康德那里，人的理性能力的有限在于对不可知之“物自身”或“本体世界”的有限，即人的理性能力不可能认识“物自身”或“本体世界”。而且，康德从此一方面强调人的理性能力的有限，其目的在于为上帝或为信仰留地盘，而在这块地盘之外，或者说在现象世界，人的理性能力在康德那里仍旧是张扬的。（参见李泽厚，1984）然而，在哈耶克那里，不仅这种康德式的不可知之“物自身”或“本体世界”本身是不存在的，而且，哈耶克所指的人的心智或理性能力的有限就在于现象世界或现象秩序，亦即人的心智或理性能力不可能完全解释复杂的现象秩序或心智秩序。再者，哈耶克强调人的心智或理性能力的有限性，其目的在于为一般性行为规则及其“文化进化”留地盘，而绝不是为康德意义上的上帝和信仰留地盘。（3）即使哈耶克强调人的心智或理性能力不可能完全解释复杂的现象秩序或心智秩序，这也不意味着哈耶克主张现象世界或心智秩序是不可知的。相反，哈耶克肯定我们能够在一定程度上对现象世界或心智秩序作出解释，这就是他在《感觉的秩序》中所着重阐释的“原理的解释”观念。按照这种观念，我们能对复杂现象世界或心智秩序得以运作的基本原理作出一般的抽象的解释，尽管我们不可能完全掌握它的具体细节。就此而言，尽管哈耶克提出了人的心智或理性能力的“实践限制”和“绝对限

---

〔1〕 因为这样做的话，实际上重复了传统形而上学的“实体”观的老路，而这种“实体”观——格雷本人也注意到——已经被哈耶克彻底否弃了。

制”说，但他在这两个层面上所指的人的心智或理性能力的有限性与康德式的不可知论意义上的理性有限相去甚远。（4）尽管哈耶克强调人的“无知”甚至是“必然无知”，这种“必然无知”是相对于人的心智或理性能力的“实践限制”和“绝对限制”的，而这个意义上的“必然无知”与康德意义上的“物自身”或“本体世界”的“不可知”实则风马牛不相及。（5）尽管哈耶克在界定可普遍化原则时的确提到过康德，但实际上，哈耶克对这种可普遍化原则作了一种“非康德”（non-Kantian）的引申。确切而言，哈耶克是在他的“内部批判”或“内在一致性判准”的意义上来理解和解释可普遍化原则的，而这种意义上的可普遍化原则与康德的逻辑意义上的可普遍化原则有着根本区别。

由此看来，尽管约翰·格雷对哈耶克作了康德主义诊断，但就他提供的理由来看，哈耶克实与康德有着很大的甚至是根本的不同。虽然哈耶克在阐述自己的思想时使用了一些与康德相近或相似的表述，但要由此把他解释为一个康德主义者实在是值得商榷。[1]

我们可进一步考察库卡萨斯对哈耶克的康德主义诊断，这种诊断主要在于库卡萨斯把哈耶克的道德哲学解释为一种康德式的契约论。关于此，我们首先可以指出，实际上哈耶克本人从根本上是反对契约论的，这是因为，在他看来，契约论假定人们通过一种理性的社会契约组成社会，进而型构一种以权利为基础的社会秩序，是不适当的。之所以不适当，不仅是因为所谓的社会契约是一种虚拟的假定之物，而且更根本地是因

---

〔1〕实际上，哈耶克心智理论中真正具有较为切近的康德色彩的，仅是格雷指出的这样一点，即哈耶克赋予了人的心智以某种主体能动性，也就是说，按照哈耶克理解，任何物理刺激引起的任何心智现象所具有的功能性意义都不是物理刺激本身所固有的，而是由人的心智结构所赋予的。即使如此，我们也只能说哈耶克与康德之间存在这么一点相似之处，而不能由此把哈耶克的理论解释为康德主义。

为，这种社会契约论在逻辑上必然导致建构论的唯理主义。这又因为，一方面，社会契约论要求订约的各方拥有充分的高度发达的理性知识，才能达致为订约各方都一致同意的共同的社会契约；另一方面，按照社会契约论的论辩逻辑，任何维系社会秩序的一般性行为规则都要求源出于所有社会成员的一致同意，正是这种一致同意在逻辑上假定了作为社会成员的个人拥有某种完备知识，而这与哈耶克的理性有限论辩是直接冲突的。正是在这个意义上，哈耶克把社会契约论的主要代表，如霍布斯和卢梭，看作是"笛卡尔的直接追随者"（Hayek，1982，Vol.I，p.10），而"尽管建构论者对社会制度的起源所做的那种幼稚的解释，趋向于认定法律规则必定是某人之意志的产物，但是这种解释在事实上却与法律规则的实际发展进程极不符合，而且也像那种宣称社会起源于社会契约的论点一样是个十足的神话"（Ibid.，Vol.II，p.41；中译本下册，第63页）。甚至，在讨论人们对他所指的"原始意义上的自由"与所谓"政治自由"的混淆时，他还说，这种混淆"有可能掩盖这样一个事实，即一个人可以通过投票或缔结契约的方式而使自己处于奴役状态，从而同意放弃原始意义的自由。"（Hayek，1960/1978，p.14；中译本上册，第7页，着重号为笔者所加）

既然哈耶克本人是社会契约论的坚定批判者，库卡萨斯为什么还把哈耶克归结为契约论者呢？难道库卡萨斯连哈耶克哲学中的这样一个显明的立场[1]都没有注意到吗？显然不是。比如，库卡萨斯明确提到，哈耶克"不仅把功利主义，而且也把社会契约论，当作建构主义的另一变种予以否弃"（Kukathas，1989，p.65）。而且他也提到过哈耶克把霍布斯和

[1] 尽管哈耶克没有专门批判社会契约论，但他实际上在著作中经常提及这一点。

卢梭视作是“笛卡尔的直接追随者”(Ibid., p.60)。既然如此，那么看来库卡萨斯之所以仍旧把哈耶克归结为契约论者的理由，只能在于他确实认为哈耶克本人的论辩具有契约论的倾向，只有这样他才会不顾哈耶克本人所表明的反契约论立场而把哈耶克归结为一个康德式的契约论者[1]。于是我们有必要重新审视库卡萨斯提供的前述三条理由。首先，让我们考虑其中的第三条——库卡萨斯告诉我们，正是一种康德主义或契约论的姿态使得哈耶克否弃“社会正义”的合理性。但是，这条理由实际上不足以成为库卡萨斯把哈耶克归结为康德主义或契约论的理由，因为在提呈这条理由之先他已经预设了哈耶克是康德主义者或契约论者。[2]

然后，让我们考虑库卡萨斯提呈的第二条理由——库卡萨斯告诉我们，哈耶克之所以是康德主义者或康德式的契约论者，是因为他肯定正义法律是我们作为自由人赋予自身的法律，是为我们自身所选择或所同意的法律，而不是来自他人的专断意志。笔者以为，库卡萨斯在作这种评论时显然比附了哈耶克在解释自由概念时作出的这样一个陈述，即原始意义上的自由“始终意味着存在着一个人按其自己的决定和计划行事的可能性；此一状态与一人必须屈从于另一人的意志（他凭藉专断决定可以强制他人以某种具体方式作为或不作为）的状态适成对照。经常用以描述这种自由状态的古老的说法，因而亦就是‘独立于他人的专断意志’。”(Hayek, 1960/1978, p.12；中译本上册，第4页）应当说，哈耶克对自由概念的这一解释的确有一点康德式的理性自律的意味，但这是否意味着库卡萨斯对哈耶克作出的上述康德式的契约论解释就是合适的呢？答

[1] 有必要提及，康德的契约论思想在很大程度上就是受为哈耶克所批判的卢梭的影响的。

[2] 严格说来，库卡萨斯在这一点上犯了循环论证的毛病。

案为否。因为就哈耶克所指的“原始意义上的自由”始终是“法律下的自由”，即基于普遍适用之一般性行为规则的自由而言，哈耶克对自由概念的上述解释实际上意味着，在一般性行为规则或“真正意义上的法律”所划定的界限范围，亦即所谓“个人私域”范围之内，个人可以依据自己的意志行事，而不用受制于他人的专断意志或强制。在哈耶克对“法律下的自由”或“基于规则的自由”的这种理解中，作为正义法律的一般性行为规则本身是“给定”的，确切而言，是作为社会共同体之历史文化传统而为作为社会成员的行为者个人所“默会”遵循的，它本身是一种被共同体成员视之为当然的“理性不及”的默会规则，这样一种默会规则并不是源出于社会成员或行为者个人的理性选择或一致同意。但库卡萨斯在把哈耶克归结为一个康德式的契约论者时，他恰恰把“正义法律”，亦即哈耶克所指的一般性正当行为规则解释成了一种为理性人所理性选择或一致同意的产物，这从根本上是违背哈耶克本人的理解和解释的。在这个意义上，当库卡萨斯依据他的第二条理由把哈耶克解释为一个康德式的契约论者时，他实际上误解了哈耶克，或者说，他与约翰·格雷一样，也对哈耶克作出了牵强附会的康德式比附。

再次，让我们来考虑库卡萨斯提出的第一条理由。与约翰·格雷稍有不同的是，他注意到了哈耶克的可普遍化原理要从两种不同的情况来加以考虑，不过在这两种情况中，库卡萨斯都把哈耶克的理论归结为康德式的契约论。但库卡萨斯的解释是否适当呢？首先，让我们考虑第一种情况。在这种情况中，笔者以为库卡萨斯的解释既像又不像一种康德主义解释。之所以像，是因为他把行为规则解释为一种被行为者个人“意愿”（willed）为普遍化的规则，这种“意愿”的确是一种康德式的理性诉求。但另一方面，当库卡萨斯作这种康德式解释的时候说哈耶克“看来在寻找一个‘外在的’视角，以从之对正

义规则进行评判"，这似乎又违背了康德本人的"纯粹（实践）理性"诉求，因为按照康德的"纯粹（实践）理性"，一般性行为规则正当与否并不需要借助"'外在的'视角"，而只需要就其自身来看在被"意愿"为普遍化之后是否会导致逻辑矛盾。然而，无论库卡萨斯的解释是否完全符合康德本人的精神，他用康德式的"意愿"——这种"意愿"的实质就是一种康德式的"纯粹（实践）理性"诉求——来解释哈耶克所指的可普遍化判准是不适当的，因为如前所述，哈耶克尽管使用了"可普遍化"这种康德式术语，但他实际上是在他自己的"内部批判"或"内在一致性判准"的意义上来理解可普遍化原理的，这种理解与康德本人的"纯粹（实践）理性"诉求或理性"意愿"存在根本的不同。

这样一来，在库卡萨斯的解释中，真正符合哈耶克的"内部批判"或"内在一致性判准"精神的，只有他所指的第二种情况，即看某一行为规则与既定规则系统中的其他规则是否相容或是否一致。但即使是在这种情况中，当库卡萨斯批评这种哈耶克意义上的"普遍化判准并不能排除分配规则"时，他实际上也误解了哈耶克。这种误解在于，按照哈耶克所指的作为"真正意义上的法律"的一般性行为规则的特性要求（包括抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性、否定性、公知性和确定性及长期性等等），库卡萨斯所举证的"分配程序的规则系统"根本就不能够成为哈耶克意义上的"已被接受的规则系统"，因为这种"分配程序的规则系统"作为一种"社会正义"规则，从根本上并不符合哈耶克赋予一般性行为规则的特性要求。就此而言，当库卡萨斯批评哈耶克意义上的"普遍化判准并不能排除分配规则"时，他所举证的例子实际上是无效的，因为这种例子本身已经被排除在哈耶克的论辩逻辑之外，因而也不能用来批判哈耶克本人。

最后，我们还可以考虑库卡萨斯对哈耶克的这样一种解释，即认为“哈耶克与罗尔斯共有两个（关于正当理据的）观点”。笔者认为，这种解释纯粹是对哈耶克的一种牵强附会的契约论式比附，关于此的理由我们在上文回应库卡萨斯的第二条理由时已经予以提呈，这里不再赘述。

这样，当库卡萨斯批判哈耶克“为自由主义提供的辩护所基于其上的预设在哲学上是不相容的，并使得他不能连贯一致，有时还自相矛盾”（Kukathas，1989，pref）时，以及当他把这“两种不相容的假定”分别归结为休谟主义和康德主义的时候，我们通过上文辨析却可看到，他对哈耶克的康德主义解释实际上充满了误解和牵强的比附。在这个意义上，一如唐纳德·利文斯顿在其“作为休谟主义者的哈耶克”一文中所说，库卡萨斯实际上是“把哈耶克强行塞进康德主义公式”（Livingston，1999）的。[1]

三 结论：在哈耶克那里不存在休谟主义与康德主义的冲突

归结约翰·格雷和库卡萨斯分别对哈耶克作出的康德主义诊断以及我们的回应，可以发现，无论是格雷还是库卡萨斯，

〔1〕唐纳德·利文斯顿还从另一个与我们上述辨析稍有不同的角度对库卡萨斯关于哈耶克的康德主义诊断提出了有力的回应和批评。比如，利文斯顿认为，“库卡萨斯的批判是以一种对作为思辨的理性（reason as speculation）和作为批判参与的理性（reason as critical participation）的混淆为基础的”（Livingston，1999，p.11）；“库卡萨斯没有体会到在传统中进行批判思考的实指所在”（Ibid.，p.12）；“当库卡萨斯试图把哈耶克的‘真正意义上’的法律同化为康德的可普遍化性时，他犯下了同样的混淆”（Ibid.，p.14）；“库卡萨斯……误解了哈耶克理论的性质”（Ibid.），等等。

他们的康德主义诊断本身是存在很大问题的，或至少是值得商榷的。实际上，尽管哈耶克在著述中的确经常提到康德[1]，但就休谟和康德各自对哈耶克的影响而言，笔者以为对哈耶克产生影响的主要是休谟，而不是康德。[2]尤其考虑到哈耶克本人说他"从未仔细研究过康德"这一点，笔者也认为，哈耶克从根本上并不是一个康德主义者，深深浸润在他的骨子里的并不是康德的理性主义。这样，格雷和库卡萨斯所诊断的所谓休谟主义与康德主义的冲突就变得勉为其难了。在这一点上，笔

〔1〕 值得指出的是，哈耶克在著述中提到休谟的次数要远多于提到康德的次数。比如，据笔者统计，在他后期的几部主要著作中，"休谟"和"康德"这两个名字出现的次数分别可见下表：

著　作	"休谟"次数	"康德"次数
《自由秩序原理》(1960年)	43	12
《哲学、政治学和经济学研究》(1967年)	101	17
《法律、立法与自由》(1973—1979年)	52	33
《哲学、政治学、经济学和思想史的新研究》(1978年)	43	8
《致命的自负》(1988年)	44	5

注：1.本统计均包括各部著作的注释文字和书末的索引；
2.统计若有错误由笔者负责，读者若引述可注明。

由上表可以看出，哈耶克提到康德次数最多的著作是《法律、立法与自由》，这显然跟这部著作的主题——法律——有关，但即使是在这部著作中，哈耶克提到休谟的次数仍然要多于提到康德的次数。至于在其他几部著作中，哈耶克提到休谟的次数要远多于提到康德的次数。

〔2〕 当然，我们这样说并不是要完全否认康德对哈耶克的影响。只不过在笔者看来，康德对哈耶克的影响相对较小而已，而不像休谟，他从基本的哲学和价值观念上深深影响了哈耶克。或者，一个更为恰当的评价在于，我们更应当说在哈耶克与康德之间存在某些相似的地方，而不能说哈耶克直接继承了康德。因为在哈耶克发现自己的观点与康德有些相似之前，他就已经经由奥地利学派的影响从苏格兰启蒙哲学，尤其是亚当·斯密、亚当·弗格森、大卫·休谟那里继承并牢固树立了自己的一般哲学和价值观念。当然，哈耶克的"继承"并不是完全被动的接受，相反，一如Christina Petsoulas (2001) 所提示的，哈耶克实际上对他的前辈们作出了扬弃。

者倾向于赞同唐纳德·利文斯顿的这样一个意见[1]："实际上，哈耶克哲学的一贯风格从根本上而言是休谟主义的。无论哈耶克的思想可能包含何种困难，库卡萨斯所指的那种不连贯都不是其中之一。"（Livingston，1999，p.1）或者，"在哈耶克继承的休谟主义和康德主义遗产之间并不存在根本的冲突。哈耶克继承的主要是一种休谟主义（苏格兰道德哲学、普通法）遗产，这种休谟主义遗产具有一些可用休谟主义术语加以思考的'康德主义'的方面（'Kantian' aspects）。"（Ibid.，p.14）

---

〔1〕 可顺便提及，持类似观点的还有 Jeremy Shearmur，他在《哈耶克及之后》一书中做过这样的评论："我并不认为哈耶克著述中的康德主义丝缕（the Kantian strand）可以被看得太过严重"；"在哈耶克的著述中，我并没有看到任何系统的康德主义的迹象。"（Shearmur，1996，p.177）

附录二

哈耶克是一个功利主义者吗？

在哈耶克研究领域有相当一部分论者把哈耶克归结成了一个功利主义者，或者，即使有些论者没有把哈耶克完全归结为功利主义者，他们也对哈耶克作了各种各样的功利主义解释，甚至有些论者还试图用功利主义解释来“批判”或“诟病”哈耶克。[1]但是，按照笔者理解，尽管哈耶克的著述中的确有一些表述具有一定程度的功利主义论辩色彩，但如果要据此对哈耶克作一种功利主义“批判”或“诟病”的话则难以成立。

首先，尽管功利主义是对哈耶克的一种常见解释甚或诟病，但论者们一般不会把哈耶克的理论归结为“行为功利主义”(act-utilitarianism)，这种行为功利主义以具体行为的（可能）后果或结果是否符合诸如“最大多数人的最大幸福”或其他类似的功利标准来评判该行为是否具有道德上的正当性。(参见弗兰克纳，1987；格沃斯，1991）哈耶克显然不是这样的行为功利主义者，因为他的理论诉诸的是一般性行为规则，而不是任何即时性的具体行为。

〔1〕关于对哈耶克的功利主义解释或批判，可参见 Gray，1984/1998；Crowley，1987；Dorn，1991，等等。

这样看来，论者们主要会把哈耶克的理论解释为“规则功利主义”(rule-utilitarianism)，这种规则功利主义以具体规则的（可能）后果或结果是否符合诸如“最大多数人的最大幸福”或其他类似的功利标准来评判该规则是否具有道德上的正当性。（参见同上）哈耶克是这个意义上的规则功利主义者吗？

应当承认，哈耶克著述中的确有一些陈述容易给人规则功利主义的印象。比如，他在《自由秩序原理》中说道：“文明的所有手段或工具（一般性规则可被视为文明的一种手段或工具，笔者注），都必须在人们追求其当下目标的过程中证明其自身的效度，无效者将被否弃，有效者将被保留。”(Hayek，1960/1978，p.36；中译本上册，第 37 页）或者，“虽然我们可以假设，任何业已确立的社会准则在某种意义上都会有助于文明的维系，但是我们能证明此一假设的唯一方法，就是查证这种准则在与其他个人或群体所遵循的准则的竞争下，是否仍能继续证明其自身的作用。”(Ibid.；同上，第 38 页）以及，“抽象的法律规则的实质在于，它们只可能在它们所适用的大多数情形中具有助益，而且事实上，它们乃是人类所习得的用以对付其所具有的必然的无知的诸多手段之一。诚然，证明任何特定法律规则是否具有正当性，所依据的一定是该规则所具有的功效(usefulness)——即使这种功效有可能无法通过理性的论证得到确证，但是它仍可以为人们所知，这是因为这一特定规则在实践中能够证明自己比其他手段更为适宜。”(Ibid.，pp.158—159；同上，第 198 页）

不过，除了上述具有功利主义论辩色彩的陈述外，我们也可注意到，在上述最后一句话之后，哈耶克紧接着作了这样的陈述：“有一种功利主义的观点认为，法律上的或道德上的每一纠纷或冲突都应当依照这样一种方式加以裁定，亦即那种能够被那些领悟此一裁定的所有后果的人视为最适宜的方式；但是这种观点，实则是对任何规则之必要性的否定。‘只有由全

知全能的个人所组成的社会才能给每个人以那种根据一般的功效观来权衡每项特定的行动的完全自由'。这样一种'极端的'功利主义（'extreme' utilitarianism）定会导向荒谬；因此，只有那种被称之为'有限的'功利主义（'restricted' utilitarianism）方与我们讨论的问题相关。"（Ibid., p.159；同上）在这里，哈耶克一方面否弃了那种完全以后果作为评判规则之正当性的极端功利主义（因为这种极端功利主义要求一种理性的"完备知识"以对规则的后果作出预算，这显然是一种"理性的僭妄"），另一方面还保留了一种有限功利主义的可能余地。[1]

然而，后来在《法律、立法与自由》中，哈耶克在讨论"功利主义的建构论谬误"（Hayek, 1982, Vol.II, c.VII；中译本下册，第二卷第七章）时，似乎连这种有限功利主义的余地都给抹除了，因为他把所谓"建构论谬误"或"理性的僭妄"直接归给了"整个功利主义认识进路"（the whole utilitarian approach）。在他看来，"整个功利主义认识进路的困境在于，作为一种承诺要对那种由一套规则体系构成的现象做出解释的理论，它却要彻底否弃那个使规则成为必要的因素，而这个因素便是我们的无知。"（Ibid., Vol.II, p.20；中译本下册，第28页）尤其，他还专门对规则功利主义或所谓"普遍论的功利主义"（generic utilitarianism）作出了批判："任何一种普遍论的功利主义体系或规则功利主义体系却不可能把所有的规则都视作是完全由行动者所知道的那些'功利'所决定的，因为任何一项规则的效果都不仅取决于人们对该项规则的一贯遵循，而且还要取决于行动者所遵循的其他规则以及所有其他社会成员所遵循的那些规则。因此，对任何一项规则的功

---

[1] 这似乎也是有些论者，如A.M.Diamond（1991），把哈耶克的理论解释为一种"温和功利主义"（moderate utilitarianism）的原因所在。

利进行判断，始终是以这样两个预设为前提的：第一，某些其他规则被认为是给定的而且也得到了普遍遵守；第二，这些其他规则并不是由任何已知的功利所决定的；因此，在决定任何一项规则之功利的诸因素当中，始终存在着这样一项因素，这就是一些无法根据它们自身的功利而得到证明的其他规则。据此我们可以说，如果人们一以贯之地遵循规则功利主义，那么这种功利主义就绝不可能为整个规则系统提供一个充分的正当性证明，因为要做到这一点，除了特定规则所具有的已知功利以外，它还必须始终以其他决定因素为依凭。”（Ibid.，Vol. II，p.20；中译本下册，第27—28页）

基由以上我们看到，尽管哈耶克在陈述他的思想时的确偶尔使用了一些类似功利主义论辩的表述，但他实际上对功利主义论辩——无论是“极端的”，还是“有限的”，也无论是“行为的”，还是“规则的”——始终抱有一种谨慎的，最终则是批判的态度。在他看来，任何形式的功利主义论辩在本质上都是一种建构论的唯理主义论辩，因为它预设了人们——无论是具体行为的实行者，还是行为规则的遵循者和制定者——能够对具体行为或行为规则所能产生的具体后果或结果，亦即所谓“功利”或“福利”等，作出理性的预见或计划，这在他看来是一种典型的“理性的僭妄”。就此而言，如果我们仅仅根据哈耶克著述中的偶尔几句类似功利主义论辩的表述，把哈耶克归结为一个功利主义者，进而加以批判甚或诟病的话，这实则无视了哈耶克道德哲学的基本精神[1]，而且也忽视了哈耶克本人对功利主义的建构论唯理主义本质的洞见。

我们还有必要提及约翰·格雷对哈耶克的一种功利主义解释，这种解释被称之为“间接功利主义”（indirect utilitarian-

---

〔1〕 这种精神也许可以归结为一种“规则义务论”，因为哈耶克始终坚持这样一种观点，即严格遵循一般性行为规则是社会秩序、道德或正义的根本所在。

ism）或“系统功利主义”（system utilitarianism）。概要而言，据格雷解释，“哈耶克道德理论的功利主义一面是间接的或系统的功利主义，因为功利的适当角色不是规范性的或实践性的，而是一个评判标准，以用来评价规则或实践的整个系统。”（Gray，1984/1998，p.59）而且，“正义的要求并不必然与一般福利的要求相冲突，相反，一个正义框架乃是成功实现一般福利的不可或缺的条件。”（Ibid.，p.60）此外，“哈耶克理论的功利主义一面之所以是独特的，是因为他明确拒斥了关于功利本身内容的任何快乐主义观念”，相反，“任何规则系统的判准在于看它是否能够使任一无名个人（anonymous individual）实现其未知目标的机会最大化。”（Ibid.）

按照笔者理解，格雷对哈耶克的这种“间接功利主义”或“系统功利主义”解释主要抓住了哈耶克一贯强调的这样几个方面：（1）对任一行为规则进行评判都须根据它与整个规则系统中的其他规则是否相容或一致进行，在这个意义上，一个社会共同体的一般性行为规则系统是一个整体，“我们必须从整体上对规则进行证明，而不能以其在每一次适用中的功效为准。”（Hayek，1960/1978，p.159；中译本上册，第198页）（2）一个真正具有“妥适性”（appropriateness）的行为规则系统必定也是一个能够产生最大福利的规则系统，这种最大福利不仅表现为生活于其中的所有个人都拥有最大可能的机会去自由追求实现各自的个人价值或个人善，而且在社会整体的层面上必定也会表现为整个社会共同体的繁荣与进步。（3）在这个意义上，一个社会共同体严格遵循一般性行为规则系统（而不是具体行政命令）的程度，与该社会共同体的繁荣与进步的程度实际上是呈正相关的，也就是说，一个社会共同体严格遵循一般性行为规则系统的程度越高，那么它就越可能实现整体社会的繁荣与进步。正是在这个意义上，哈耶克强调，一般性行为规则系统在整体上是否具有“妥适性”乃体现为它是否能够

促进整个社会共同体的繁荣与进步。

就哈耶克一贯强调的上述几个方面而言，约翰·格雷对哈耶克的所谓"间接功利主义"或"系统功利主义"解释的确有一定道理。但如果就哈耶克对"整个功利主义认识进路"的建构论唯理主义本质的否弃而言，笔者以为，对哈耶克的任何形式的功利主义概括——无论是"规则功利主义"，还是格雷的"间接功利主义"或"系统功利主义"——都是不太适当的，或者，这至少是一个不适当的"标签"或称谓。确切而言，按照哈耶克的理解，"功利主义"这个"标签"或称谓——无论它的具体体现形式是什么——在本质上始终意味着一种"理性的僭妄"，因而必须予以否弃。[1]

最后，我们还可提及，那些仅仅根据哈耶克著述中的个别表述而急于把哈耶克归结为一个功利主义者，进而加以批判甚或诟病的论者，往往也容易忽视这样一个关键之点，即一个人，或一种理论或学说，如果仅仅关注甚或强调功利、福利、后果或结果及其重要性的话，这并不直接构成一种功利主义。因为功利主义作为一个实质上的伦理原则，它的成立要求一个必要条件，即只有当一个人，或一种理论学说，把某种形式的功利、福利、后果或结果，如某种边沁式的"最大多数人的最大幸福"，抑或"生存"、"财富"等，作为评判行为或规则抑或制度安排在道德上是否具有正当性的标准或依据时，我们才能说该人是一个功利主义者，或者才能说该理论学说是一种功利主义理论或学说。但在哈耶克那里，他用以评判一般性行为规

---

[1] 实际上，相比于约翰·格雷的"间接功利主义"或"系统功利主义"解释而言，Jack Birner 对哈耶克所归结的"功能主义"(functionalism)解释也许更为适当。一方面因为，Birner 的功能主义解释也能较好地概括约翰·格雷所要概括的上述几个方面，另一方面因为，功能主义的概括至少在表述上能够避免功利主义所具有的建构论唯理主义的色彩。关于 Birner 对哈耶克的功能主义解释，可参见 Birner，2002。

则（系统）在道德上是否具有正当性或合理性的标准，并不是任何形式的具体功利、福利、后果或结果，而只是一些抽象的形式原则，如"内部批判"或"内在一致性判准"，抑或一些基本的形式特征，如抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性、否定性、公知性和确定性及长期性等等。就此而言，尽管哈耶克——作为一名经济学家——始终关注并强调功利、福利，甚或某种非规范意义上的"最大多数人的最大幸福"的重要性[1]，但他并不是一个规范伦理意义上的功利主义者，他对体现为历史文化传统的作为我们必须严格加以遵循的终极价值的一般性行为规则的强调和阐释，也并不是一种功利主义的理论学说。

---

[1] 与 Jack Birner 的功能主义解释相类似，我们也可以把哈耶克所强调的功利或福利等，解释为一种经由严格遵循一般性行为规则而附带产生的"副产品"（by-product）。也就是说，按照这种解释，一般性行为规则作为某种形式的终极价值在哈耶克那里始终是第一位的，而（必然）由此产生的功利或福利作为一种"副产品"始终是第二位的。抑或，对于哈耶克而言，个人自由始终是第一位的，而经由这种个人自由而必然实现的社会整体的繁荣与进步始终是第二位的，前者是后者的不可或缺的前提和基础，后者则是前者所必然达致的结果或后果。而任何形式的功利主义，作为一种"理性的僭妄"，实是对此的本末倒置。

附录三

哈耶克对传统的诉求会容许奴隶制存在吗？

一 自然主义或传统主义解释对哈耶克的宿命论诟病

哈耶克对传统的诉求会容许奴隶制存在吗？乍一看来这个问题似乎问得有点古怪：哈耶克作为一个个人自由的坚定辩护者怎么会跟奴隶制黏在一块呢？然而，事实就是如此：在哈耶克研究领域，有相当多的论者把哈耶克的文化进化理论及其对文化传统的诉求解释成了一种自然主义（naturalism）或传统主义（traditionalism），而这种自然主义或传统主义解释所隐含的一个极端结论就是——宿命论（fatalism）。[1]既然如此，

〔1〕关于哈耶克的自然主义或传统主义的宿命论诟病，主要可见于 João Carlos Espada，1996；Graham Walker，1986；Chris Matthew Sciabarra，1995；Alain de Benoist，1999。此外，甚至约翰·格雷和诺曼·巴利这样的论者也作过类似的评论，参见 Gray，1999；Norman Barry，1994，p.160。

那么关于哈耶克的自然主义或传统主义的宿命论解释究竟是如何把哈耶克引向奴隶制道路的呢？关于此，我们不打算在这里一一引述论者们的具体相关论述，而只拟把这种宿命论式的自然主义或传统主义解释的论辩逻辑以类似三段论的形式简要归结如下：

（1）众所周知，一般性行为规则在哈耶克那里被当成一种至上的终极价值而要求我们必须加以严格遵循；

（2）另一方面，这种作为至上终极价值的一般性行为规则被哈耶克解释为文化进化的产物，它事实上体现为我们的文化传统；

这样一来，我们可得：

（3）我们必须把一般性行为规则或文化传统当作至上且终极的价值加以严格遵循；

不过，这种由文化进化发展而来的体现为文化传统的一般性行为规则被哈耶克赋予了一种“理性不及”的性质，也就是说，

（4）作为至上终极价值的一般性行为规则或文化传统是我们无法加以理性解释的；

然而，尽管如此，哈耶克仍然强调：

（5）“在人类社会进化的任何一个阶段，我们生而便面对的那些价值体系，不断地向我们提供着种种我们的理性必须为之服务的目的。价值框架的这种给定性意味着，尽管我们必须

不断努力去改进我们的制度，但是我们却绝不能够从整体上对它们做彻底的重新建构，而且即使在我们努力改进这些制度的过程中，也还是必须把诸多我们并不理解的东西视为当然。这就意味着，我们必须始终在那个并非我们亲手建构的价值框架中和制度框架内进行工作。”（Hayek，1960/1978，p.63；中译本上册，第73—74页）

结合（3）、（4）和（5）我们可得：

（6）我们必须把我们并不能理性解释的一般性行为规则或文化传统当作给定的或既定的至上终极价值加以严格遵循；（其方式是“默会”的）

当然，哈耶克并不完全否认我们的理性能力能够对个别行为规则作出点滴的理性改进甚或建构，但在他看来，这种点滴的理性改进或建构只可能通过所谓的“内部批判”，且必须依据“内在一致性判准”才能成功进行，也就是说：

（7）对个别行为规则作出的任何理性改进或建构都必须在给定的或既定的规则系统框架或文化传统内部进行，只有与给定或既定规则系统框架或文化传统内部的其他所有规则相一致或相兼容的行为规则才可能被接受为是“妥适的”或“正当的”；

得出（6）和（7）后，关于哈耶克的自然主义或传统主义解释就可以引申出一个根本的宿命论诟病，这种诟病在于：既然作为“理性不及”之文化进化过程的产物的一般性行为规则或文化传统，一方面要求我们严格加以默会遵循，另一方面我

们又无法对之加以理性解释，也无法对之进行全盘建构，或者，即使是有限的点滴改进或建构也只能在给定的或既定的规则系统框架或文化传统内部进行，那么，如果给定的或既有的规则系统框架或文化传统是一种奴隶制或类似的非自由制度的话，看来我们也只有把它们视作当然，并将之当作至上的终极价值加以严格遵奉；尤其糟糕的是，我们竟然还不能理性地解释或认识它们，更不能对之加以理性改进或建构，或者，即使能够进行这种理性改进或建构，那也只能点滴地渐进地实行，并且还必须在给定的或既有的整个奴隶制或非自由制度的规则系统或文化传统内部进行；这样看来，哈耶克所教给我们的这套文化进化理论和对“理性不及”之文化传统的默会遵循，以及关于点滴理性改进行为规则的“内部批判”或“内在一致性判准”，只能使我们永远臣服于这种奴隶制或非自由制度，生活于其中的人们也永远只有做奴隶或奴才的份了。

以上还只是论者们对哈耶克的自然主义或传统主义解释的第一种形式的宿命论诟病，而据笔者所知，这种宿命论诟病往往也会以另外一种稍有不同的形式表达出来，即如维克托·范伯格在其“自发市场秩序和社会规则：对哈耶克文化进化理论的一个批判性考察”（Vanberg，1991）一文中所提示的，就哈耶克在“规则系统”和“行动结构”之间作出的二分，以及设定作为“行动结构”的自发互动秩序受制于一般性行为规则系统这一点而言，我们实际上可以从哈耶克那里引申出一个这样的结论：

（8）“正是行为规则的性质对于经由要素互动而型构的总体秩序或结构的性质是至关重要的。”或者，“行为规则的性质

将决定总体结构的某些一般特征。”(Ibid., p.178)[1]

据此，论者们也可对哈耶克提出一种这样的宿命论诟病：既然一般性行为规则系统的特征决定作为“行动结构”的自发互动社会秩序的一般特征，那么当我们经由文化进化而继受下来的一般性行为规则系统或文化传统是一种奴隶制或其他类似的非自由制度的话，那么我们在遵奉这些“理性不及”之奴隶制规则或文化传统的时候，我们所型构的“行动结构”或自发互动秩序也将是一种奴隶制秩序；而且，因为“内部批判”或“内在一致性判准”对我们的理性能力的限制，我们也不可能对这种奴隶制规则或文化传统作出彻底的理性改进或建构；进而，我们也就只可能在长期的文化进化过程中默默地忍受这种奴隶制规则或文化传统的统治，并心甘情愿地维续一种自发互动的奴隶制社会秩序，在这种奴隶制秩序中，我们所能做的惟一一件事情似乎就是耐心地等待，等待“理性不及”的文化进化能够通过其“相互竞争的传统的自然选择”机制，最终把这种奴隶制规则及相应的奴隶制秩序给排除或淘汰，而无论这个文化进化的过程有多么漫长。

以上是关于哈耶克的自然主义或传统主义解释的宿命论诟病的两种基本形式。实际上，这种宿命论诟病还有一些其他的形式。比如，像艾伦·本诺伊斯特 (Alain de Benoist)[2]这

[1] 哈耶克本人也的确这样说过：“在我们至少有能力改变诸要素所遵循的某些行为规则的情况下，我们据此而能够影响的也只是由此形成的秩序的一般特征而绝非它的细节。”或者，“在自生自发秩序的情形中，我们可以经由确定一些形成这些秩序的因素来确定它们的抽象特征”(Hayek, 1982, Vol.I, p.41；中译本上册，第61页)。

[2] 在笔者看来，尽管本诺伊斯特从根本上误解了哈耶克的思想，但他的论文“哈耶克：一个批判”仍旧不失为一篇很好的关于哈耶克的批判文章，参见Benoist, 1999。

样的论者会这样批评哈耶克：

> 哈耶克的社会达尔文主义在《自由秩序原理》中得到了精心的勾画，这主要在于他把人类历史看作是对一种文化进化的反映，这种文化进化依据生物进化的模型而运作。正如在动物世界中“生存斗争”被看作为自然选择铺平了道路一样，在所有自由主义学说中，经济竞争被视作推动进步的力量。传统、制度和社会事实也可以这样加以解释。与此相似，这里始终存在着一个从事实到规范的隐而不显的转换：自由社会和市场经济之所以成为价值，是因为它们在进化的过程中被“自然选择”了。价值因而是成功的一种功能。这种观点尤其显见于哈耶克的最后一部著作，在这部著作中，资本主义与其说被视作是以经济效率来衡量的，不如说是人类进化的极点（*non plus ultra*）。把价值等同于成功这种做法是所有关于历史的进化论观点的典型特征。如果进化“选择”最好适应于当下环境的东西的话，那么在历史中发生的一切都只能以一种赞同的和乐观的方式来看待。选择把最优者奉为至上——它们之所以最优，其证明就在于它们被选择。用“大社会”代替“部落秩序”、现代性的勃兴、个人主义对整体主义的胜出，都是事物秩序的一部分。换句话说，进化的状态精确反映了必须存在者（what *must be*）。因此，人类历史只能被视作是进步，按照哈耶克的解释则是“自由”的推进。(Benoist, 1999, p.387)

又如，一些关注历史的论者会指出，人类迄今的历史表明，无论是在东方还是在西方，各个国家的历史文化传统——如果这些文化传统可以视作是经由哈耶克意义上的文化进化渐进发展而来的话——事实上往往是一种“非自由”(non-liberal)，甚

至是“反自由”（anti-liberal）的文化传统。比如，魏特夫（1989）眼里的“东方专制主义”、黑格尔（1999）笔下的“普遍的奴隶制”，以及东方人所理解的西方人的“黑暗的中世纪”等等，都是这样一些“非自由”甚或“反自由”的文化传统。进而，这些关注历史的论者会反问，难道哈耶克的文化进化理论和所谓的“内部批判”或“内在一致性判准”也要求我们义无反顾地把这些“非自由”甚或“反自由”的文化传统当作至上的终极价值而加以严格遵奉吗?

二、如何理解哈耶克意义上的文化传统

以上表明，在哈耶克研究领域，论者们针对哈耶克的自然主义或传统主义解释的宿命论诟病的确是广为持有的。而且，这种诟病乍一看来似乎显得颇有道理。[1]然而，这实际上是对哈耶克的一种严重误解。之所以是误解，首先是因为它无法解释哈耶克本人曾在《致命的自负》中为自己做过的一个辩护：

> 我无意于犯那种经常被称作遗传主义或自然主义的谬误（the genetic or naturalistic fallacy）。我并不认为对传统的群体选择的结果必定是“好”的——正如我决不认为在进化过程中长期生存下来的其他东西，比如蟑螂，具有道德价值。（Hayek，1988/1990，p.27）

---

〔1〕笔者本人最初阅读哈耶克的著作时也作出过这样的理解，而且，这里使用“奴隶制”这一表述就源自笔者曾经对哈耶克作出的这样一个批判性解释，准确地说是误解：“哈耶克的自由理论在诉求于‘传统’而又排除了对‘传统’的‘价值判断’的时候乃容许奴隶社会的存在。”（摘自笔者的未发表的手稿）就此而言，笔者在这里提出“哈耶克对传统的诉求会容许奴隶制存在吗”这一问题实际上也是对自己的一种反省。

在这里，哈耶克所指的“遗传主义或自然主义的谬误”显然包括论者们对他提出的上述各种形式的自然主义或传统主义解释的宿命论诟病。当然，哈耶克本人宣称他无意于犯这种谬误，并不意味着他的理论事实上就不会犯这种或其他类似的谬误。值得指出的是，既然哈耶克敢于肯定自己没有犯这种宿命论谬误，这意味着他本人认为自己能够拿出充分的理由来否弃这种谬误。这种理由何在呢？我们可从上述引文中的第二句话找到我们需要的线索。这句话实际上向我们提示：适当理解哈耶克所指的文化传统是理解他的文化进化理论的关键。

那么，我们究竟如何理解哈耶克所指的文化传统呢？哈耶克告诉我们他“并不认为对传统的群体选择的结果必定是‘好’的”。这意味着：“对传统的群体选择的结果”有些是“好”的，有些是“不好”或“坏”的。进而意味着：哈耶克本人下意识地对经由群体选择的文化传统作了区分。这种区分我们可以姑且称之为“好”的文化传统和“坏”的文化传统的区分。

然后来看哈耶克的后半句话：“我决不认为在进化过程中长期生存下来的其他东西，比如蟑螂，具有道德价值。”这是什么意思呢？显然，这意味着：在文化进化过程中，并不是所有经由历史延续而“长期生存”下来的东西都具有道德价值，或者说都是“好”传统。反过来说也就是：在文化进化过程中，经由历史延续而“长期生存”下来的东西中只有一部分具有道德价值，或者说是“好”传统。

进而我们可继续追问，在文化进化过程中，经由历史延续而“长期生存”下来的东西中究竟哪一部分具有道德价值，因而是“好”的文化传统呢？或者，我们如何才能在众多“长期生存”下来的作为历史延续物的东西中辨识出真正具有道德价值的“好”文化或“好”传统呢？关于此，只要我们联系哈耶克在文化传统与一般性行为规则之间建立的对应关系，就会发

现这个问题的答案在于：真正意义上的“好”的文化传统是作为一般性行为规则存在的，而一般性行为规则要成为一种“真正意义上的法律”的话，必须拥有一些基本的特性要求，如抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性、否定性等等。就此，我们可以推论：一种经由历史延续而“长期生存”下来的文化传统要成为一种哈耶克意义上的作为一般性行为规则系统的“好”的文化传统的话，必须也具有抽象性或一般性、目的独立性、可普遍化性或适用于人人的平等性、否定性等基本特性要求；只有符合这些基本特性要求的文化传统才能成为哈耶克意义上的“好”的文化传统，从而才能作为一般性行为规则成为一种“真正意义上的法律”，进而才能作为一种至上的终极价值要求所有人严格加以遵奉。[1]

这样一来，上文引申的关于哈耶克的各种形式的自然主义或传统主义的宿命论诟病实际上便不再成立，而我们最初提出的问题——“哈耶克对传统的诉求会容许奴隶制存在吗？”——也可以得到初步的解答：人类历史中的奴隶制以及其他任何形式的非自由或反自由的社会制度，无论是魏特夫眼中的“东方专制主义”，还是黑格尔笔下的“普遍奴隶制”，抑或所谓“黑暗的中世纪”，因为都不符合上述的基本特性要求（比如，奴隶制就不符合可普遍化性或适用于人人的平等性的要求），所以可以立即被排除在哈耶克意义上的“好”的文化传统之外。实际上，各种形式的非自由或反自由的社会制度，按照哈耶克的思路，都不过只是人类历史中的“蟑螂”而已，尽管这些“蟑螂”在人类历史中事实上存在了千百年，但它们在本质上

[1] 由此我们才可理解，哈耶克在反复强调文化传统作为至上终极价值的重要性时，始终只是提及像所谓休谟式的“三项基本的自然法”（即“财物占有的稳定”、“根据同意的转让”和“允诺的践履”，参见 Hayek，1960/1978，p.158；中译本上册，第197页）这样的文化传统，而绝不会随意举证诸如奴隶制这种非自由或反自由的社会制度或规则系统。

并不具有道德价值，因而不能成为哈耶克意义上的作为一般性行为规则的文化传统，进而也不能要求人们把它们当作至上的终极价值加以严格遵奉。

三　如何理解哈耶克意义上的文化进化

我们还有必要进一步揭示自然主义或传统主义解释对哈耶克文化进化观念的误解，这种误解不仅是导致论者们对哈耶克提出宿命论诟病的最终原因，而且也是导致他们误解哈耶克意义上的文化传统的根本所在。这种误解是什么呢？这在于：论者们从根本上把哈耶克所指的一般性行为规则的文化进化，与人类历史在时间中的延续混同了起来，或者说，把哈耶克意义上的文化进化在人类历史中的展开，与人类历史自身的时间延续混同了起来。事实上，按照笔者理解，哈耶克意义上的文化进化并不等同于人类历史的纯粹时间延续，也不等同于人类历史的全部，相反，它只是人类历史中的一个部分。而且，作为一般性行为规则系统的发生发展机制，哈耶克意义上的文化进化有着自身的严格的规定性。这种规定性在于：文化进化始终是一种“自生自发”的展开过程，在这个过程中，各种体现为文化传统的一般性行为规则相互之间可以展开“自由竞争”，即在“少数人的尝试和多数人的模仿”的过程中展现各自对于相关社会成员的“有助益性”，从而在为人们所“选择”（在作为整体的社会共同体的层面上则体现为一种“群体选择”）的同时“胜出”其他的行为规则。在这个意义上，我们可以说，哈耶克意义上的文化进化就是体现为文化传统的一般性行为规则相互之间“自生自发”的“自由竞争”的过程，而作为一个“自生自发”的“自由竞争”过程，文化进化是绝对拒斥任何形式的“强制”或“暴力”的，它本身是一个和平展开的

过程。

这样，在把哈耶克意义上的文化进化与人类历史的纯粹时间延续区别开来后，同时在明确文化进化的上述内在规定性的基础上，我们可进一步推论：在哈耶克那里，人类历史实际上可进一步区分为两个部分，即文化进化的部分和非文化进化的部分。其中文化进化的部分体现为一般性行为规则的“自生自发”的“自由竞争”过程，在这一过程中没有强制，没有暴力，没有欺诈，没有鲜血，有的只是人与人之间的相互尊重、自愿合作和公平交易；同时，在这个过程中，人们可以自由地选择各自的偏好、行为模式和生活方式，这一过程实际上也就是一般性正当行为规则的“少数人的尝试和多数人的模仿”过程，同时也体现为一个相互“竞争”和相互“胜出”的过程。与此相反，人类历史的非文化进化部分体现为一个时间的延续体，这个时间延续体往往由一些相互之间可能具有某种内在联系，但在整体上显得多少有些偶然的所谓“历史事件”构成，这些“历史事件”往往被历史学家们以文字的形式记载下来。在这个由所谓“历史事件”构成的时间延续体中，往往充斥着强制、暴力、欺诈和鲜血等等，也正因为此，它才得以在历史学家们的视野中构成历史文本。另一方面，在人类历史的非文化进化部分中，有一些东西，如某种制度，也可能“长期生存”下来，但这种“长期生存”往往是通过强制和暴力才得以维持，而不是通过哈耶克意义上的文化进化发展而来，亦即，不是在人与人之间的自愿合作和公平交易的过程中通过展示自身的“有助益性”而为人们所“自然选择”。

按照上述解释，哈耶克实际上会把迄今的人类历史中的相当一部分内容，比如奴隶制，排除在“自生自发”之文化进化过程之外，同时，他也会把所有通过强制和暴力才得以维持或“长期生存”下来的社会制度，毫不犹豫地当作“蟑螂”而归入“坏”

传统或“坏”规则一类。[1]相反，一种真正意义上的“好”传统、“好”文化或“好”规则系统，必须始终是在自生自发之文化进化过程中通过自由竞争逐渐发展而来，也只有由此发展而来的制度或规则系统，才是真正意义上的文化进化的结果。[2]

以上我们实际上解释了哈耶克所指的文化进化的可能含义。这里还有必要提及人们对此的一种可能质疑，即这种文化进化是不是只是哈耶克的一种纯粹理论杜撰，在现实的人类历史中它是不是子虚乌有呢？笔者以为答案为：否。相反，按照笔者理解，这种自生自发或自由竞争的文化进化过程始终是作为整个人类历史的一个组成部分而真实且现实存在的，只不过与那些往往以历史著作的形式被记载下来的显性的历史不同，这种文化进化的历史是一种隐性的历史。也就是说，它往往是隐而不显，不为人们所明确意识的，这事实上正是为哈耶克所一贯强调的文化进化的“理性不及”的一面，同时这也是它的根本特性所在。[3]或者，这种根本特性也可以这样解释：“理

---

〔1〕 正是在这个意义上，哈耶克强调，“并不是每一种常规性都一定会产生整体秩序的。此外，显而易见的是，某些支配个人行为的规则还会使一种整体秩序的形成成为完全不可能的事情。”(Hayek，1982，Vol.I，p.43；中译本上册，第44页）所以，在他看来，“我们的问题在于，何种行为规则会产生一种社会秩序，而特定的规则又会产生何种秩序。”(Ibid.)

〔2〕 在这个意义上，我们应对前文引述的哈耶克文字中的“进化”和“长期生存”加以严格区分。“进化”始终是在“自生自发”或“自由竞争”之文化进化的意义上而言的，而所谓“长期生存”只是一种纯粹的时间延续。这种纯粹时间延续是没有道德价值的，因为在这种纯粹时间延续中“长期生存”下来的东西不具有上文提及的诸项基本特性，因而不能成为道德价值意义上的一般性行为规则。

〔3〕 与此相反，“显性”的历史作为一种被记载的“事件史”，往往是可以为人们所理性分析的。比如，一场伯罗奔尼撒战争、一次法国大革命、一起美国内战，以及它们的起因、发展和结局等，往往可以通过历史学家们的记述而在一定程度上得到某种理性的再现和解释。但是，就作为“隐性”历史的文化进化而言，一如哈耶克所指出的，人们好像迄今还无法完全加以理性再现，更不用说理性解释了。比如，尽管人们一直在试图理性地解释人类的婚姻制度、货币、私有财产权等的成因及其未来的可能发展，但已有的各种理论看来仅仅，且只可能停留在猜测的层次上。

性不及”的作为隐性历史的文化进化过程始终发生在人们——尤其是普通老百姓——的日常生活之中，它体现为人们在日常生活中的社会交往和行为互动；同时，如果这种社会交往和行为互动体现出某种“常规性”的话，那么它们就实质上地形成了哈耶克意义上的一般性行为规则，人们在默会遵循这些行为规则的过程中，一种有序的自生自发的整体社会秩序便得以型构。不过，另一方面值得提及，就人类迄今的历史来看，作为隐性历史的自生自发或自由竞争的文化进化过程尽管始终都在整个人类的历史中不断发生、发展和延续，但看来它很容易受到显性历史事件的影响甚至阻碍，比如，一次自然灾害有可能把一个原本自生自发的交往互动秩序整合为一种组织秩序[1]，而一场战争甚至有可能摧毁一个文明[2]等等。

最后还可提及，与上述“隐性历史”与“显性历史”的区分——这种区分实际上可以对应于人类历史的“文化进化部分”和“非文化进化部分”的区分——相类似，我们也许还可以把人类历史中的文化制度相应区分出“隐性制度”和“显性制度”。其中“隐性制度”是指由文化进化发展而来的制度，比如婚姻制度、财产制度、货币制度等。这些制度并不需要通过政府强制力量来刻意推行，因为它们千百年来就早已存在于人类的社会生活之中，构成了人们的一种不言自明的共同生活习惯。这种意义上的“隐性制度”如果体现在人们的政治实践中的话，往往是通过自下而上的方式得以实现的。至于“显性制度”则是指需要通过政府强制力量来刻意推行，且往往以制定法的形式存在的制度，比如税收制度、官僚（公务员）制度等等。这种制度作为一种政治建构在人们的政治实践中往往是

---

〔1〕 魏特夫所指的东方专制主义似乎就是这样发展而来的，参见魏特夫，1989。

〔2〕 伯罗奔尼撒战争似乎就是这样的典型例子，正是这场战争直接导致了古希腊文明的衰败。

通过自上而下的方式得到推行的。[1]我们作这种区分的用意在于表明，哈耶克所指的作为一般性行为规则的文化传统就是这个意义上的"隐性制度"。这种"隐性制度"总是存在于人们的日常生活实践之中，而不一定以某种政治建构的形式体现出来。然而，它们实际上比作为政治建构的"显性制度"更为深入地影响着人们的日常生活实践。另一方面，作为政治建构的"显性制度"如果要真正深入人心，并顺利融入人们的日常生活实践的话，就必须与这种本身作为人们日常生活实践的"隐性制度"相协调或相一致，这正是哈耶克意义上的"内部批判"或"内在一致性判准"的实指所在。再者，"隐性制度"作为一种隐而不显的日常生活实践，如果要在政治制度层面上加以成文化或法律化的话，实际上是有待"发现"的，也就是说，它们需要由专门的法律人通过某种适当的程序，在渐进的政治和法律实践中逐步加以明确，直至最终成为一种普遍适用的一般性法律规则。[2]

归结以上我们可以认为，在哈耶克那里，"文化进化"实际上并不是一个全涉的概念或观念系统，相反，它在哈耶克的整个理论体系中有着自身的严格规定和限定，我们既不能在一般的作为纯粹时间延续体的人类历史的意义上来理解它，也不能把它作为一种纯粹的理论杜撰或虚构从人类历史中剥离出来。另一方面，就其作为一般性行为规则的一种自生自发的自由竞争过程而言，它与任何形式的强制和暴力，尤其是政治强制和政治暴力，是不相容的。按照笔者理解，如果我们真正用心回顾我们的历史以及观察我们当下的社会生活实践的话，事

---

[1] 值得指出的是，"隐性制度"和"显性制度"的区分不同于哈耶克本人的"未阐明的规则"和"已阐明的规则"的区分。这里所指的"隐性制度"作为文化进化的产物同时包括"未阐明的规则"和"已阐明的规则"。

[2] 由此我们就走向了哈耶克意义上的"普通法法治国"观念，关于这一观念可参见邓正来（2002）的相关讨论。

实上不难发现，一种自生自发的自由竞争的文化进化过程始终隐显在我们已有的历史实践之中，同时，一种同样自生自发的自由竞争的自发扩展秩序也始终像不死的野草一般，顽强地生存在我们当下的社会生活实践之中，尽管它们往往要遭受到某种刻意的武断的政治强制的干预和破坏。一言以蔽之，在一切没有强制和暴力的地方，我们就可以发现这种哈耶克意义上的文化进化和自发扩展秩序的踪迹及其力量。[1]

〔1〕 按照笔者理解，发生在中国政治和社会生活实践中的联产承包责任制事实上就是这样一种哈耶克意义上的文化进化和自发扩展秩序的产物，只不过幸运的是，它在初生的时候没有遭受到政治强制的干预和破坏，反而受到了政治强制的主动帮助。

附录四

哈耶克的自由理想及其可能启示

在哈耶克研究领域有很多论者把哈耶克解释成了一个乌托邦思想家。据笔者所知，这种乌托邦解释可以大致分作两种，一种认定哈耶克的理论是一种“空想乌托邦”（fantastic utopia），另一种把哈耶克的学说解释成了一种“规范乌托邦”（normative utopia）。在分析哈耶克文本的基础上，笔者倾向于支持后一种解释。但考虑到“乌托邦”这个词（尤其是在中文世界）所多少意含的贬义，笔者进一步主张直接把哈耶克的“规范乌托邦”解释为一种规范意义上的“自由理想”（liberal ideal）。这种“自由理想”在哈耶克那里有一些特殊的含义，同时也对我们的现实世界和现实生活具有独特的启示。

一　对哈耶克的两种乌托邦解释：“空想的”抑或“规范的”

关于哈耶克的第一种乌托邦解释倾向于认定哈耶克的理论体系建立在一些靠不住的前提之上，因而是不现实的。比如，佛肯纳认为，尽管“哈耶克的自发社会系统模型——在其中可

以确保正义、自由与和平——构成了一个重要的哲学理论。不幸的是，这一模型在本质上是乌托邦性质的，因而不适合作为抉择的基础。它包含了许多未经验证的命题……”(Falkena，1991，p.153)，就此而言，“哈耶克的理论不得不被视作是一个乌托邦，这一乌托邦永远不可能付诸实施。”(Ibid.，p.150) 又如，本诺伊斯特也对哈耶克作出了这样的结论性评论：“哈耶克的努力不同于古典自由主义，是因为他试图在可能的最高层次上为这一理论重新提供基础，而不诉诸社会契约的虚构，同时力图避免那些通常是针对唯理主义、功利主义、一般均衡假设和基于信息透明基础之上的完全竞争理论的批评。为了做到这一点，哈耶克被迫危台高筑（raise the stakes)，将市场——必然因其整体化性质——变成了一个全球性概念（a global concept)。结果导致了一个新的乌托邦，这一乌托邦建立在许多谬误推理和矛盾的基础之上。”(Benoist，1999，p.349)

与佛肯纳和本诺伊斯特相似，阿兰·埃本斯坦也明确肯定“哈耶克是一个乌托邦哲学家”(Ebenstein，2001，p.233)，但他的解释与佛肯纳和本诺伊斯特的解释又存在实质的不同，甚至在某种意义上还正相反对。按照埃本斯坦理解，“与其说哈耶克把乌托邦看成是一个伦理的问题，不如说他将之视作是一个经验的问题。这一问题不仅仅在于‘什么是可欲的’，而且也在于‘什么是可能的’……对于哈耶克来说，乌托邦之所以有价值，并不主要因为它可以振奋人心，而是因为它有助于塑造观念。他的主要目标在于启迪心智，而不在于激发热情。乌托邦是一种事实性理论（a factual theory)，而不仅仅是一个伦理理想。”(Ibid.，p.234) 以及，“在当代的政治和经济话语中，哈耶克感觉最为迫切需要的是一种‘构想乌托邦的勇气’。乌托邦旨在通过为事物将会如何提供蓝图或模型来引导政府和其他社会性秩序。”(Ibid.，p.235)

在关于哈耶克的上述两种不同的乌托邦解释中，第一种实

际上反映了我们对待乌托邦理论的一般态度，即认为乌托邦理论总是建立在一些靠不住的前提预设之上，如对人性的过分乐观等，同时总是旨在实现某种可用一些具体价值标准来加以衡量和评判的"事态"或"目的状态"，如要实现人与人之间的"物质平等"或某种"按需分配"等。这种作为具体"事态"或"目的状态"的乌托邦不仅是不现实的，而且更甚的是，这种乌托邦理想一旦推之于现实政策的话，往往甚或必然会给社会带来负面影响，有时甚至是毁灭性的破坏。这种乌托邦我们可以称之为"空想乌托邦"。

然而，埃本斯坦的第二种解释恰恰站在了这种"空想乌托邦"的反面。也就是说，按照埃本斯坦理解，哈耶克意义上的乌托邦不仅不是建立在谬误推理或未经证明的前提之上，而且也不以某种具体"事态"或"目的状态"为理想目标，相反，这种乌托邦只是力图为现实的经验政策提供一种原则性的指导，同时也构成了现实经验政策的一种基本约束。

事实上，埃本斯坦对哈耶克的这种乌托邦解释并不是他的独特见解，而不过是对哈耶克本人的一种转述。具体言之，哈耶克实际上从来不避讳把自己的理论称作一种乌托邦理论，相反，一如埃本斯坦所引述的，他恰恰主张我们要有一种"构想乌托邦的勇气"。只不过他是这样来理解乌托邦的：

无须否认的是，整体秩序这种指导模式在某种程度上讲始终都是一种乌托邦；因为当下的情势只是对它的一种趋近，但却依旧相距遥远，而且许多人士也都认为它是完全不切实际的。然而，只有凭靠坚定地信奉这样一种观念，即一种具有内在自洽性的模式能够经由一以贯之地适用相同的原则而得以实现，人们才能确立起某种有助益于一运行良好的自生自发秩序的有效框架。(Hayek，1982，

Vol.I, pp.64—65；中译本上册，第100页）

或者，

> 乌托邦，一如意识形态，在今天乃是一个贬义词；而且事实也是如此，即大多数乌托邦都旨在以激进的方式对社会进行重新设计，且深陷于那些致使它们不可能得到实现的内在矛盾的困境之中。但是，一幅可能无法完全实现的社会理想图景，或者一种应予实现的政治秩序的指导性观念，无论如何都不只是任何理性政策所不可或缺的先决条件，而且也是科学能够为解决实际政策问题所做的主要贡献。（Ibid., p.65；中译本同上）

在这里，哈耶克实际上是在他的自生自发社会秩序，确切而言是作为自发扩展秩序的“大社会”的意义上来理解乌托邦的。也就是说，在他看来，只有作为自发扩展秩序的“大社会”才是一种真正可欲，同时也真正可能的理想社会图景，这种理想社会图景尽管就我们当下的社会现实来看仍然显得相距遥远，但我们绝不能就此放弃，而必须始终以之作为我们当下社会政策的终极目标加以追求。另一方面，哈耶克认为，要实现作为自发扩展秩序的“大社会”这种理想社会图景，其惟一途径在于严格遵奉一般性行为规则或一般性原则。同时，作为一种严格遵奉一般性行为规则或原则而产生的结果，“大社会”的理想社会图景作为一种自发扩展秩序仅仅具有一些抽象的基本特性或特征。也就是说，它是一种抽象的整体社会秩序，而不是具体的特定“事态”或“目的状态”，在这个意义上，它是严格区别于那种作为具体“事态”或“目的状态”的“空想乌托邦”的。再者，就作为自发扩展秩序的“大社会”的实现依赖

于严格遵奉一般性行为规则或原则这一点而言，哈耶克的这种理想社会图景也并不像佛肯纳和本诺伊斯特所批评的那样，基于一些靠不住的谬误推理或未经证明的前提之上。相反，在哈耶克看来，这种理想社会图景不仅具有相当的可能性和现实性，而且它事实上可以，而且应当成为我们当下社会政策的规范性要求。在这个意义上，如果我们一定要像埃本斯坦那样按照哈耶克本人的说法将之称作一种乌托邦的话，那么这种哈耶克式的乌托邦乃是一种规范意义上的乌托邦，确切而言，是一种作为自发扩展秩序或“大社会”的“规范乌托邦”——这种“规范乌托邦”并不要求我们去追求实现某种具体的特定“事态”或“目的状态”，而仅仅要求我们严格遵奉可以普遍适用的作为一般性正当行为规则的规范原则。

二　哈耶克的自由理想及其基本要义

尽管我们的确可以在一定程度上将哈耶克的作为自发扩展秩序或“大社会”的理想社会图景归结为上述意义上的“规范乌托邦”，但考虑到——如哈耶克本人所指出的——人们往往是在“空想乌托邦”的狭义甚或贬义上来理解“乌托邦”一词的，我们还有必要进一步明确哈耶克之所以甘冒被误解甚或诟病的风险而不惜使用“乌托邦”这个词来概括自己的理想的缘由。这种缘由显见于哈耶克发表于1949年的“知识分子与社会主义”一文，在这篇文章中，哈耶克作了如下的慷慨陈词：

> 这是不是意味着自由只有在它失去后才会得到珍视？是不是意味着世界上的每一个地方在自由的力量重新积聚强大之前，都必然经历一个社会主义极权主义的黑暗时

期？也许是这样的，但我希望事实不是如此。然而，只要那些长期决定公众意见的人们继续被社会主义的理想所吸引，这一趋势就会持续下去。如果我们要避免这样一个发展阶段的话，我们就必须能够提供一个新的自由纲领以投合人们的想象。我们必须使建造一个自由社会再次成为一次智识的冒险，成为一种勇敢的行动。我们所缺乏的是一个自由乌托邦（a liberal Utopia），或一个纲领，它看起来既不是为事物自身的一种纯粹辩护，也不是一种被淡化的社会主义，而是一种真正的自由激进主义，这种自由激进主义既不纵容强势者（包括工会）的敏感，也不太过严格地要求现实可行，它并不把自己局限为那种仅仅在今天看起来具有政治上的可能性的东西。我们需要这样的智识上的领袖，他们有充分准备以抵抗权势的哄骗劝诱，他们愿意为一种理想而奋斗，而无论最初实现这种理想的希望多么渺茫。他们必须是这样一些人，这些人愿意坚守原则，并敢于为它们的完全实现不懈斗争，而无论这种完全实现多么遥远……

真正的自由主义者必须从社会主义者的成功那里吸取的主要教训在于，正是他们敢于充当乌托邦主义者的勇气为他们赢得了知识分子的支持，进而得以影响公众意见，这种公众意见每天都在使那些仅在近日才显得极为遥远的事物得以成为可能。而那些仅仅专注于在当下意见状态中看来可行的事物的人往往发现，即使这一点也很快在政治上变得不可能，因为公众的意见总在变化，而他们根本没有去引导这种公众意见。除非我们能够使自由社会的哲学基础再次成为一个活生生的智识论题，同时使它的落实成为一项刺激我们最活跃心智之首创性和想象力的任务，否则自由的前景就将是黯淡的。但是，如果我们能够重新获得那种对观念的力量的信念——这种信念曾经是全盛时期

的自由主义的标志，这场战争就不会输……（Hayek，1967/1978，p.194）

在这里，哈耶克之所以大胆使用“自由乌托邦”一词来指称他所抱持的自由理想，实是出于迎头痛击集体主义计划论的“空想乌托邦”的目的而刻意为之——他希望通过一种理想来激发人们，尤其是政治家们对自由的向往和信念，以及对一般性原则的遵奉和坚守。另一方面，尽管这种自由理想在当时看来显得难于实现，但这绝不意味着它不可能实现。事实上，按照哈耶克理解，这种自由理想在当时——以及在今天——之所以显得难于实现，并不是因为它自身存在某种内在的缺陷，而是因为人们此前放弃了对这一理想的追求和对一般性原则的遵奉所造成的结果。也就是说，自由理想在当下所遇到的困难，实是此前一贯施行的集体主义计划政策所导致的恶果及其延续。如果要根除这种恶果，我们绝不能再诉诸集体主义计划政策，以致在恶性循环中越陷越深，而必须当机立断，彻底放弃集体主义计划论的已有政策路线，重新回到通往自由的道路上来，这条通往自由的道路就在于——严格遵奉作为一般性行为规则的自由原则。

就此而言，如果“乌托邦”一词始终意味着某种不切实际的“空想”或“虚构”的话，那么我们最好还是不要使用哈耶克本人的说法，而将他所指称的所谓“自由乌托邦”，或者我们上文所谓的“规范乌托邦”，直接表述为一种自由理想（a liberal ideal），这种自由理想始终以一般性行为规则或一般性自由原则为至上且惟一的终极价值。正是在这个意义上，为了避免误解，我们与其像埃本斯坦那样说哈耶克是一个乌托邦思想家（无论是表述为“自由乌托邦”，还是表述为“规范乌托邦”），不如说哈耶克是一种自由理想——即作为自发扩展秩序

的“大社会”的理想社会图景——的倡导者。或者，这正如哈耶克本人所说：“我所要倡导的乃是一种在很大程度已然不存而且也从未彻底实现过的理想。”（Hayek，1982，Vol.I，p.62；中译本上册，第96页）

最后，我们可以就哈耶克所倡导的自由理想的基本要义作一简要概括：

一、就一个社会共同体内部而言，这种自由理想的首要目标在于维护一种自生自发的自由互动的整体社会秩序。在这种整体社会秩序中，作为社会成员的任何个人都可以在严格遵奉一般性行为规则的前提下，依据自己所掌握的个人知识自由追求实现自己的个人价值或个人善，而不用受制于他人以及政府的强制。

二、在这个社会共同体内部，要维护自生自发的自由互动的整体社会秩序，其惟一途径在于严格遵奉普遍适用之一般性行为规则，而不是受制于政府的即时性专断命令。在这个意义上，一般性行为规则构成了该社会共同体的至上且终极的价值。

三、作为该社会共同体之至上终极价值的一般性行为规则本身不是出于任何人、任何组织，包括政府的理性建构，而是源出于长期的自生自发的文化进化过程。就此而言，一般性行为规则也体现为该社会共同体的作为隐性制度的文化传统。

四、哈耶克的这种自由理想也适用于不同的社会共同体之间。按照哈耶克理解，所有不同的社会共同体构成了一个更为广阔的共同的“大社会”，在这个“大社会”中，不同共同体的社会成员可以在相互遵奉各自文化传统或一般性行为规则的基础上自由地迁徙流动。在这个自由迁徙流动的过程中，不同社会共同体的文化传统或一般性行为规则可以，且必然相互融

合，直至最终形成一个全球的整体的自由秩序。[1]

三　面向理想的现实：哈耶克自由理想的可能启示

我们还可以谈谈哈耶克的自由理想对于我们的现实世界以及现实生活所可能具有的启示。

我们可先提及库卡萨斯在"哈耶克是否对亚洲说了些什么"（Kukathas，2000）一文中的相关讨论。在库卡萨斯看来，哈耶克作为一个国际主义者其自由思想尽管源生于欧洲，但对亚洲国家同样具有重要的参考甚或指导意义。就此，库卡萨斯着重依据哈耶克的知识观和自由市场观念，阐述了哈耶克的理论对于亚洲发展中国家发展经济以及维护各自本土文化的重要意义。这主要在于，一方面，大多数亚洲发展中国家似乎都过于倚重中央权威政府的经济计划。这种经济计划尽管并不是完全的"兵营"式的绝对集中管制，但由于政府的"指导"或"干预"意识过于强烈，他们往往会采用各种形式的"运动"式经济发展策略，比如制定和实施各种经济振兴方案、使用政府强制改造小农经济等等。在库卡萨斯看来，亚洲国家的这种经济发展计划除了满足政府的权力欲望以及个别代表政府利益的企业的利益外，事实上会破坏一种原本自生自发的经济秩序。而按照哈耶克的知识观和秩序观，任何国家发展经济所依赖的知识从根本上而言是分散的，因而任何形式的中央计划都是无效率的，在这个意义上，亚洲发展中国家的经济发展

[1] 如果这四条基本要义可以成立的话，那么我们可以从之看到哈耶克与罗尔斯、诺齐克、德沃金等一系的一个根本区别。这种区别在于：哈耶克几乎没有诉诸个人权利的论辩，而这与他拒斥契约论的一贯立场相一致。

模式似乎同样冒认了一种“理性的僭妄”。另一方面，在库卡萨斯看来，这种意义上的计划经济发展模式事实上也会破坏亚洲国家各自的本土文化。这不仅因为，一种由中央政府主导的经济计划方案会扼杀整体经济和社会秩序中原生的地方性力量，而且因为，这种经济计划实质上是在强制推行一种由中央政府认可的价值文化，而就当下的所谓全球化浪潮而言，这种由中央政府强制推行的价值文化所带来的结果实质上正是一种西方化。总之，库卡萨斯认为，亚洲发展中国家不仅要在发展经济的过程中尽量减少政府的强制性计划，要尽量利用和培养原生的地方性经济力量，而且要尊重各自的本土价值和文化传统。在他看来，“在一种哈耶克式的政制框架中，我们能够更为真实地维护亚洲价值，在这种政制框架中，各种社会制度支持亚洲人自由利用各自的知识以追求各自的目标，支持他们按照各自对传统的理解来塑造各自的传统或依据传统生活。确实，如果说哈耶克对我们有所教益的话，那就在于，这种社会开放性(societal openness) 比起许多亚洲价值或亚洲发展的鼓吹者所意识到的更为重要。”(Ibid., p.430)

应当说，库卡萨斯就哈耶克对亚洲发展中国家所具有的启示的上述讨论的确颇有道理，在笔者看来，这种启示对于中国这个亚洲最大的发展中国家而言同样有效。这不仅要求中国在未来的经济发展道路上必须坚定不移地放弃计划经济的道路，必须尽可能减少政府的强制干预和计划，而且也要求中国在当下如火如荼的全球化浪潮中必须维护或保护自己的“好”的文化传统和价值追求。此外，哈耶克对以一般性行为规则为核心的法治原则的强调，对于中国当下的法治建设而言也不乏参考意义。当然，所有这些在今天看来都不过是一种“老生常谈”，因为这些观念正在为当下的中国人所觉悟，尽管至今看来还并未完全深入人心。

在这里，我们可以进一步突显哈耶克的“大社会”观念或

自由理想对于当下中国的一些具体政策方面的可能启示。在笔者看来，哈耶克的“大社会”观念不仅可以应用于当下中国的具体实际，而且也较为符合中国的国情。一方面，中国疆域辽阔，人口众多，民族也较多，而在不同地域、不同民族之间存在较大的文化差异。尽管这种文化差异本属自然，而且体现了文化传统的多样性，但有时的确存在一些相互之间的隔阂。另一方面，随着改革开放的深入，中国的经济发展出现了较大的地域差异，比如东西部的差异、同一省份不同地区之间的差异，以及城乡差异等等。再者，中国的居民收入分配也出现了较大的差异，贫富分化以及随之带来的其他一些社会问题也逐渐变得显明。应当说，除了民族文化的差异外，所有这些情况从根本上而言是发展市场经济所带来的结果，但同时不得不承认，导致这种状况的原因也有相当一部分在于社会体制和人为政策的限制，其中最显明的又在于限制人口和人才流动的体制和政策，比如户籍制度、各种形式的地方保护主义，以及其他各种歧视性政策等。这些户籍制度、地方保护主义和歧视性政策带来的一个最为严重的后果，在于造成和加剧了社会利益和社会负担的地域化和阶层化，以及社会共同体内部的意识形态化，进而造成和激化了各种形式的社会矛盾，如对妇女的歧视、对农民和农民工的歧视，甚至包括不同职业群体、不同行业之间的歧视等等。另一方面，社会利益和社会负担的地域化和阶层化，以及社会共同体内部的意识形态化，又会反过来妨碍社会整体经济和文化的发展。因为它们带来的各种贸易、文化和价值观念的有形和无形的壁垒，在分隔、隔离和封闭中国社会的统一市场的同时，必然妨碍各种市场资源——包括经济的和文化的资源等——的有效配置。

相对于上述诸种情况而言，哈耶克的“大社会”观念或自由理想对于我们理解中国经济和社会发展所可能具有的重要启示在于：首先，我们要把整个中国的经济、政治、社会和文化

的秩序看作是一个统一的整体秩序。在这一秩序中，尽管存在各种形式的地域、阶层、民族、文化和价值观念的差异，但这些因素实际上是有机联系在一起的，它们作为一个统一秩序具有某种"整体特征"，也就是说，其中任一因素、任一部分都会影响到整体秩序的型构，而要解释和变革其中的任一因素或任一部分也须依据这一秩序的整体结构加以进行。在这个意义上，这种"整体特征"决定了整个中国社会的经济、政治、社会和文化的发展必须是一个协调并进的过程。其次，作为一个统一的整体秩序，政府必须明确一些最基本、最抽象的一般性规则，并毫无例外地加以普遍适用。在这个意义上，政府必须平等对待所有社会成员或所有公民，而不分地域、阶层、民族和文化的差异，同时政府自身也须严格遵循这些一般性规则。第三，即使现实的经济和社会状况确实存在地域、阶层、民族和文化的差异，但中央政府应当保证各种市场资源（经济的、政治的、社会的、文化的）能够自由流动，尤其应当保证劳动力，或者说人口和人才的充分自由的流动和迁徙，允许并帮助他们利用自己的个人知识自由追求各自的个人价值或个人善。在笔者看来，只有做到以上几点，中国社会的统一秩序才可能得以型构，而在型构这一统一整体秩序的过程中，中国的经济、政治和社会文化才能在不同的地域、阶层和民族之间得到协调均衡的发展，进而才能够逐渐消除各种可能的社会矛盾，最终实现共同富裕和共同繁荣。另一方面，要做到这一些的当务之急，则在于努力消除一些歧视性的政策安排，如妨碍市场资源自由配置的各种形式的地方保护主义政策，以及妨碍劳动力自由流动的户籍制度等等。

最后，我们还应把我们的眼光投放到整个世界范围上来。这是因为，哈耶克的自由理想最终是着眼于整个世界秩序的，也就是说，他是在整个世界范围内来构想作为自发扩展秩序的"大社会"的。然而，令人遗憾的是，当我们把眼光投放到当

下的地球世界时，我们看到的却更多的是令人不安的景象：伊拉克战争、以巴冲突、印巴冲突、朝鲜核危机、非洲的饥饿和战争等等。如果说冷战结束后地球世界开始走向某种多极的话，那么这种多极并没有使我们看到更多的和平和自由的希望，相反，这个世界似乎正在变得更加混乱无序——战争仍在继续，饥饿仍在蔓延，不同国家之间的贫富差距越拉越大。面对这样一幅世界图景，我们应当，且能够做一些什么呢？我们如何才能走出当下的困境呢？如果以一种纯粹现实主义的眼光来看的话，那么我们不得不进一步增加武器储备，进一步增强威慑力量，包括核威慑，以此来寻求某种所谓的"均势"。但是，按照哈耶克的思路，这种现实主义的方案无异于火上添油，它除了进一步积累冲突和危险的因素外，事实上无法把我们导向和平。所谓"均势"实质上不过是一种冲突和暴力的暂时平衡，而一旦平衡被打破，世界的灾难又将重复，且会越陷越深。

如果说现实主义的策略流于短视的话，那么我们应当向一种理想开放，让理想来引导我们走出当下的困境。哈耶克意义上的作为自发扩展秩序的"大社会"就是这样一种理想，一种本质上以和平和发展为目标，以个人和共同体的自由为宗旨和至上价值的自由理想。当然，这种自由理想也许无法为我们提供个别的、具体的政策方案，但是它要求我们尊重各个国家、各个民族、各个社会共同体的历史文化传统和价值观念以及生活方式等等，它要求我们遵奉一些基本的一般性道德原则，更重要的是，它要求我们应当允许各个国家、各个民族、各个社会共同体的社会成员——在严格遵奉各自的历史文化传统或一般性行为规则系统的基础上——自由地迁徙流动，自由地利用各自的个人知识追求自己的个人价值或个人善。只有在这样一个自由开放的"大社会"中，伴随着人们的自由迁徙和自由流动，各个国家、各个民族、各个社会共同体之间的相互理解和

相互融合才得以可能，而只有基于这种相互理解和相互融合，一种世界范围内的真正意义上的和平才有可能。另一方面，也只有在这个允许人们自由迁徙流动的开放的“大社会”中，一种全球意义上的自生自发的整体社会和市场秩序才可能得以型构，进而一种世界范围内的财富和文化的“均衡”才有可能实现，而只有建立在这种财富和文化的“均衡”的基础上，一种世界范围内的共同繁荣和共同进步才有可能最终实现。总之，哈耶克意义上的作为自发扩展秩序的“大社会”在本质上是要求超越地理国域以及国家主权限制的，它在本质上是一种超越现代民族国家观念的自由理想。这种自由理想尽管在当下的地球世界中显得有些遥远渺茫，但是，一如哈耶克在反击集体主义计划论时所主张的，无论这种理想在当下显得多么遥远多么渺茫，我们都应当义无反顾地加以倡导和坚守，并努力寻求一切可能的机会加以践行。

后　记

本书是在我的同名博士论文的基础上压缩修订而成的。原博士论文第三编（原为第三章）比现在要多出一章，“前言”和“结语”的内容也要稍多一些，这些内容因篇幅原因不得不删除了，同时还删除了正文中的部分解释性注释。这构成了些许遗憾。但所幸的是，本书现在的面貌较原博士论文少却了一些冗赘，尽管几经修订，这一点似乎仍不能令人满意。书末四个附录原是我的博士论文匿名评审稿的“结语”中的内容，因考虑学位论文论题的严整性，这些内容在博士论文定稿时删除了。但它们涉及的是哈耶克研究领域中经常为论者们所误解的几个基本问题，对于我们适当理解哈耶克的理论非常重要，故附录于本书。

哈耶克的思想是复杂的，本书考察他的视角只是诸多可能视角之一，而且本书在形式上还带有博士论文的固有局限。因此本书只是试图抛砖引玉，同时也期待能得到读者的批评指正。哈耶克留给我们的问题也是复杂的，其中有些问题也许并不能仅仅在自由主义及与之相关的话语框架中讨论，本书无法一一涉及。有理由认为，即使在今天的道德和政治哲学论域中，我们仍应认真对待哈耶克，可能的话，还需要超越哈耶克。（在最后校订书稿清样时，我试图放弃使用“自由主义”

这一术语来解释哈耶克，而代之以“自由思想”、“自由理论”等。不过，因为各种难以摆脱的局限——如哈耶克本人话语的限制、已有研究和讨论的既定框架、我本人的既有思路和表述方式等，我的这一努力并不成功。但我之所以这么做的缘由在于我对中国学界的道德和政治哲学讨论现状的一种隐忧：在我看来，当下中国学界的道德和政治哲学讨论深深陷入了一种“主义”话语的纠缠和争论中，而这种“主义”话语在遮蔽原本应为我们关注的发生在中国人现实生活世界中的“事情”和“问题”的同时，似已远离了我们的现实生活世界，从而多少失却或至少是模糊了它原本应该具有的价值和意义。)

在本书付梓之际，我想在此向许多人表示衷心感谢。首先是我在北京大学哲学系攻读博士学位时的指导老师何怀宏先生和师母邵滨鸿女士，他们对我的学业和本书写作的呕心指导，以及对我的生活的亲切关怀，使我永生难忘。北京大学哲学系伦理学教研室的其他几位老师：陈少峰先生、王海明先生、徐向东先生和程炼先生，他们在我博士论文选题和预答辩过程中给我提出了极富价值的意见，没有这些意见，本书可能不会以此面貌呈现出来。在我博士论文答辩时，陈少峰先生、王海明先生，以及北京大学哲学系胡军先生、北京大学政府管理学院李强先生、北京师范大学哲学与社会学学院廖申白先生、吉林大学法学院邓正来先生，也给我提出了极具启发的批评和建议。尤其是邓正来先生（他是我的博士论文答辩委员会主席），除对我写作论文作了具体指导外，他对学术和思想的执著和信念使我深受感动。在博士论文答辩后，我又得到了汪丁丁先生的亲切鼓励和修改建议。

我也要感谢我在北京大学念书时的室友湛志伟、我的同学朱刚、蒲长春、刘军、蔡世昌、徐辉、李海春、梁骏、赵哲伟、李曦、黄芸、谭安奎、葛四友等，跟他们的交流和讨论不仅对我所思所写多有助益，而且丰富了我在燕园的三年生活。

我也要向曾经教授我的学业，以及为我写作论文提供过直接或间接帮助的北京大学哲学系的其他老师和工作人员，以及北京大学图书馆的工作人员，致以诚挚的感谢。我尤其要感谢我的母亲和我的兄嫂，他们不仅对我的学业和生活提供了无私关爱，而且他们给我的亲情构成了我生活和精神信念的一部分。

在书稿修订过程中，我的同学刘涵之给了我诸多帮助；我在北京师范大学哲学与社会学学院的同事对本书修订和出版给予了热情关心，在此一并致谢。

我还要感谢对本书书稿作出评论的匿名评审人员，以及为本书出版付出辛勤劳动的责任编辑孙晓林女士，本书修订得益于他们的宝贵意见。

马永翔谨识

二〇〇六年五月

主要参考文献

说　明：

(1)下列文献的出版年若以“(xxxx/yyyy)”这种形式标出，表示该文献出版过两个或多个（修订）版本，初版于 xxxx 年，本书参考的是 yyyy 年的版本。

(2)若以“(zzzz－a)”或“(zzzz－b)”甚或“(zzzz－c)”的形式标出，表示本书参考了同一位著作者在同一年（zzzz 年）出版或发表的不同文献 a 或 b 甚或 c。

(3)若某一文献特别注明“缩写为 XYZ（斜体）”，则在正文中都以 XYZ 的缩写形式标出。

(4)本书正文引述的哈耶克的文字都出自他的英文原著，在翻译为中文时笔者参考了王明毅等译《通往奴役之路》、邓正来译《个人主义与经济秩序》和《自由秩序原理》，以及邓正来等译《法律、立法与自由》(这些译著在下面的文献目录中都已在相应英文原著后标出)。至于其他已出版的中文译著（主要包括邓正来译《哈耶克论文集》〔北京：首都经济贸易大学出版社，2001 年〕和冯克利〔等〕译《致命的自负》〔北京：中国社会科学出版社，2000 年〕和《经济、科学与政治：哈耶克思想精粹》〔南京：江苏人民出版社，2000 年〕等)，笔者未予参考。

(5)本目录仅列出与本书论述直接相关的主要参考文献，但这并不意味着笔者阅读过的其他一些文献对于本书写作没有间接的帮助作用，但在此不一一列出。

一、哈耶克的著作

缩写	著作
SO	Hayek, F.A. (1952－a/1976－a), *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1929/1966), *Monetary Theory and The Trade Circle*, New York: Augustus M. Kelley Publishers.

Hayek, F. A. (1931/1935 － a), *Prices and Production*, London: George Routledge & Sons.

Hayek, F.A. (1935－b/2000), *Collectivist Economic Planning* (ed.), London: Routledge & Kegan Paul.

Hayek, F. A. (1937/1989 － a), *Monetary Nationalism and International Stability*, New York: Augustus M.Kelley Publishers.

Hayek, F.A. (1939/1969), *Profits, Interest and Investment: and Other Essays on the Theory of Industrial Fluctuations*, New York: Augustus M.Kelley Publishers.

Hayek, F. A. (1941/1975), *The Pure Theory of Capital*, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1944/1994－a), *The Road to Serfdom*, Chicago: University of Chicago Press.(中译本:《通往奴役之路》, 王明毅、冯兴元等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1997 年)

Hayek, F.A. (1949), *Individualism and Economic Order*, London: Routledge & Kegan Paul. (中译本:《个人主义与经济秩序》, 邓正来译, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2003 年)

Hayek, F.A. (1952－a/1976－a), *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1952－b/1979－a), *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Indianapolis: The Liberty Press.

Hayek, F. A. (1954), *Capitalism and the Historians* (ed.), Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1960/1978－a), *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press. (中译本:《自由秩序原理》, 上、

下册，邓正来译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997 年）

Hayek, F. A. (1967/1978 – b), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul.

Hayek, F.A. (1976 – b), *Denationalisation of Money: An Analysis of the Theory and Practice of Concurrent Currencies*, London: The Institute of Economic Affairs.

Hayek, F. A. (1978 – c), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul.

Hayek, F.A. (1982), *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (Vol.3 in 1), London: Routledge & Kegan Paul. (中译本：《法律、立法与自由》，上、下册，邓正来、张守东、李静冰译，北京：中国大百科全书出版社，2000 年）

Vol.1 *Rules and Order* (1973)

Vol.2 *The Mirage of Social Justice* (1976 – c)

Vol.3 *The Political Order of a Free People* (1979 – b)

Hayek, F.A. (1983), *Knowledge, Evolution and Society*, London: Adam Smith Institute.

Hayek, F.A. (1984 – a), *Money, Capital, and Fluctuations: Early Essays*ed. by Roy McCloughry, London: Routledge & Kegan Paul.

Hayek, F. A. (1984 – b), *The Essence of Hayek*, ed. by Chiaki Nishiyama and Kurt R. Leube, Stanford: Hoover Institution Press.

Hayek, F. A. (1988/1990), *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Vol. I in *The Collected Works of F.A.Hayek*), ed.by W. W.Bartley III, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1989 – b), *Order-With or Without Design?* ed. by Naomi Moldofsky, London: The Centre for Research into Communist Economies.

Hayek, F.A. (1991 – a), *Economic Freedom*, London: The Institute of Economic Affairs.

Hayek, F. A. (1991 – b), *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic History* (Vol. III in *The Collected Works of F.A.Hayek*),

ed. by William Bartley and Stephen Kresge, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1992), *The Fortunes of Liberalism and the Austrian School: Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom* (Vol.IV in *The Collected Works of F.A.Hayek*), ed.by Peter Klein, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1994 – b), *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue* (Supplement in *The Collected Works of F. A. Hayek*), ed. by Stephen Kresge and Leif Wenar, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1995), *Contra Keynes and Cambridge: Essays, Correspondence* (Vol. IX in *The Collected Works of F.A.Hayek*), ed.by Bruce Caldwell, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1997), *Socialism and War: Essays, Documents, Reviews* (Vol. X in *The Collected Works of F. A. Hayek*), ed. by Bruce Caldwell, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1999 – a), *Good Money, Part 1: The New World* (Vol.V in *The Collected Works of F. A. Hayek*), ed. by Stephen Kresge, Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1999 – b), *Good Money, Part 2: The Standard* (Vol.VI in *The Collected Works of F. A. Hayek*), ed. by Stephen Kresge, Chicago: University of Chicago Press.

二、英文文献

(一)专著

Alexander, Ronald G. (1997), *The Self, Supervenience and Personal Identity*, Aldershot: Ashgate Publishing Company.

Allen, R.T. (1998), *Beyond Liberalism: The Political Thought of F.A. Hayek & Michael Polanyi*, New Brunswick: Transaction Publishers.

Barry, Norman P. (1979), *Hayek's Social and Economic Philosophy*, The MacMillan Press Ltd.

Butler, Eamonn (1983), *Hayek: His Contribution to the Political and Economic Thought of Our*

Time, London: Maurice Temple Smith Ltd.

Cochran, John P. & Glahe, Fred R. (1999), *The Hayek-Keynes Debate: Lessons for Current Business Cycle Research*, The Edwin Mellen Press.

Covell, Charles (1992), *The Defence of Natural Law: A Study of the Ideas of Law and Justice in the writings of Lon L.Fuller, Michael Oakeshot, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, The MacMillan Press Ltd.

Crowley, Brian Lee (1987), *The Self, the Individual, and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford: Clarendon Press.

Ebenstein, Alan (2001), *Friedrich Hayek: A Biography*, Palgrave for St.Martin's Press.

Espada, João Carlos (1996), *Social Citizenship Rights: A Critique of F.A.Hayek and Raymond Plant*, The MacMillan Press Ltd.

Fleetwood, Steve (1995), *Hayek's Political Economy: The Socio-Economics of Order*, London and New York: Routledge.

Gamble, Andrew (1996), *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Westview Press.

Gray, John (1984/1998), *Hayek on Liberty*, London and New York: Routledge.

Gray, John (1986), *Liberalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gray, John (1993-a), *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge.

Gray, John (1995), *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London and New York: Routledge.

Gray, John (2000), *Two Faces of Liberalism*, Polity Press.

Hoy, Calvin M. (1984), *A Philosophy of Individual Freedom: The Political Thought of F.A.Hayek*, Connecticut: Greenwood Press.

Infantino, Lorenzo (1998), *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, London and New York: Routledge.

Kley, Roland (1994), Hayek's *Social and Political Thought*, Ox-

ford: Clarendon Press.

Kukathas, Chandran (1989), *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.

Madell, Geoffrey (1981), *The Identity of the Self*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

McCormick, B. J. (1992), *Hayek and the Keynesian Avalanche*, Harvester Wheatsheaf.

O'Driscoll, Gerald P., Jr. (1977), *Economics as a Coordination Problem: The Contributions of Friedrich A. Hayek*, Sheed Andrews and McMeel, Inc.

Parfit, Derek, (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Petsoulas, Christina (2001), *Hayek's Liberalism and its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, London and New York: Routledge.

Rawls, John (1993/1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Rowland, Barbara M. (1987), *Ordered Liberty and the Constitutional Framework: The Political Thought of Friedrich A. Hayek*, Connecticut: Greenwood Press.

Rzepka, Charles J. (1986), *The Self as Mind: Vision and Identity in Wordsworth, Coleridge, and Keats*, Cambridge: Harvard University Press.

Sciabarra, Chris Matthew (1995), *Marx, Hayek, and Utopia*, State University of New York Press.

Shand, Alexander H. (1990), *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School*, London and New York: Routledge.

Shearmur, Jeremy (1996), *Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Reasearch Programme*, London and New York: Routledge.

Steele, G.R. (1993), *The Economics of Friedrich Hayek*, The MacMillan Press Ltd.

Tomlinson, Jim (1990), *Hayek and the Market*, Pluto Press.

Walker, Graham (1986), *The Ethics of F. A. Hayek*, University Press of America.

(二)论文集

缩写	著作
EH	Essays on Hayek, ed. by Fritz Machlup, New

York: New York University Press, 1976.

HSR *Hayek's 'Serfdom' Revisited: Essays by economists, philosophers and political scientists on 'The Road to Serfdom' after 40 years*, The Institute of Economic Affairs, 1984.

CA *Friedrich A. Hayke: Critical Assessments* (Vol. I, II, III, IV), ed. by John Cunningham Wood and Ronald N. Woods, London and New York: Routledge, 1991.

HCE *Hayek, Co-ordination and Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, ed. by Jack Birner and Rudy van Zijp, London and New York: Routledge, 1994.

HESP *Hayek: Economist and Social Philosopher-A Critical Retrospect*, ed. by Stephen F. Frowen, The MacMillan Press Ltd, 1997.

Legacy *The Legacy of Friedrich von Hayek* (Vol.I: Politics; Vol.II: Philosophy; Vol.III: Economics), ed. by Peter J. Boettke, Edward Elgar Publishing, Inc, 1999.

HR *Hayek Revisited*, ed. by Boudevijn Bouckaert and Annette Godart-van der Kroon, Edward Elgar Publishing, Inc, 2000.

HPE *F. A. Hayek as a Political Economist: Economic Analysis and Values*, ed. by Jack Birner, Pierre Garrouste and Thierry Aimar, London and New York: Routledge, 2002.

The Boundaries of Economics, ed. by Gordon C. Winston and Richard F. Teichgraeber III, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Social Justice: From Hume to Walzer, ed. by David Boucher and Paul Kelly, London and New York:

Routledge, 1998.

(三)论文

Agassi, Joseph (1999), "Methodological Individualism" and "Institutional Individualism", in *Legacy*, Vol.II.

Agonito, Rosemary (1999), "Hayek Revisited: Mind as the Process of Classification", in *Legacy*, Vol.II.

Aimar, Thierry (2002), "Coordination, Survival and Normativity", in *HPE*.

Barry, Norman (1994), "The Road to Freedom: Hayek's Social and Economic Philosophy", in *HCE*.

Bellamy, Richard (1999), "'Dethroning Politics': Liberalism, Constitutionalism and Democracy in the Thought of F.A.Hayek", in *Legacy*, Vol.I.

Benoist, Alain de (1999), "Hayek: A Critique", in *Legacy*, Vol.I.

Bensaïd, Mohammed, (2002), "The Organizational Indetermination of Spontaneous Order in Hayek", in *HPE*.

Bianchi, Marina (1994), "Hayek's Spontaneous Order: The 'Correct' versus the 'Corrigible' Society", in *HCE*.

Birner, Jack (2002), "Moral Functionalism", in *HPE*.

Burczak, Theodore A. (2002), "The Contradiction between Hayek's Subjectivism and his Liberal Legal Theory", in *HPE*.

Butos, William N. and McQuade, Thomas J. (2002), "Mind, Market and Institutions: The Knowledge Problem in Hayek's Thought", in *HPE*.

Cliteur, Paul B. (2000), "Spontaneous Order, Natural Law, and Legal Positivism in the Work of F. A.Hayek", in *HR*.

Cragg, A. W. (1999), "Hayek, Justice and the Market", in *Legacy*, Vol.II.

Deffains, Bruno (2002), "The Norm and the Judge in Hayek's Liberalism", in *HPE*.

Dempsey, Gary T., (1999), "Hayek's *Terra Incognita* of the Mind", in *Legacy*, Vol.II.

Diamond, A.M., Jr. (1991), "F. A. Hayek on Constructivism and Ethics", in *CA*, Vol.III.

Dietze, Gottfried (1976), "Hayek on the Rule of Law", in *EH*.

DiQuattro, A. (1991), "Rawls ver-

sus Hayek", in *CA*, Vol.IV.

Dorn, J.A. (1991), "Law and Liberty: A Comparison of Hayek and Bastiat", in *CA*, Vol.III.

Dun, Frank van (1994), "Hayek and Natural Law: The Humean Connection", in *HCE*.

Falkena, H.B. (1991), "On Hayek's Philosophy of Limited Government and the Economic Order (Review Article)", in *CA*, Vol.IV.

Forsyth, Murray (1999), "Hayek's Bizarre Liberalism: A Critique", in *Legacy*, Vol.I.

Frey, Bruno S. and Eichenberger, Reiner (2000), "Towards a New Kind of Eurofederalism", in *HR*.

Galeotti, A.E. (1991), "Individualism, Social Rules, Tradition: The Case of Friedrich A. Hayek", in *CA*, Vol.IV.

Gordon, S. (1991), "The Political Economy of F. A. Hayek", in *CA*, Vol.III.

Gray, John (1991), "F.A. Hayek on Liberty and Tradition", in *CA*, Vol.III.

Gray, John (1993-b), "Hayek as a conservative", in his *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge, 1993.

Gray, John (1993-c), "What is Dead and What is Living in Liberalism", in his *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge, 1993.

Gray, John (1999), "F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism", in *Legacy*, Vol.I.

Hamlin, A.P. (1991), "Procedural Individualism and Outcome Liberalism", in *CA*, Vol.IV.

Hamowy, Ronald (1991-a), "Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's Constitution of Liberty", in *CA*, Vol.III.

Hamowy, Ronald (1991-b), "The Hayekian Model of Government in an Open Society", in *CA*, Vol.III.

Kukathas, Chandran (2000), "Does Hayek Speak to Asia?", in *Independent Review*, Winter 2000, Vol.IV, Issue 3, p.419ff.

Liggio, Leonard P. (2000), "Law and Legislation in Hayek's Legal Philosophy", in *HR*.

Livingston, Donald W. (1999),

"Hayek as Humean", in *Legacy*, Vol.II.

Lukes, Steven (1999), "Methodological Individualism Reconsidered", in *Legacy*, Vol.II.

Mack, Eric (1999), "Hayek on Justice and the Market: A Reply to MacLeod", in *Legacy*, Vol.II.

Macleod, A.M. (1999 – a), "Justice and the Market", in *Legacy*, Vol.II.

Macleod, A.M. (1999 – b), "Hayek on Justice and the Market: A Rejoinder to Cragg and Mack", in *Legacy*, Vol.II.

Madison, G.B. (1999), "How Individualistic is Methodological Individualism?", in *Legacy*, Vol.II.

Moss, Laurence S. (2002), "Hayek's borderless economy: his escape from the household model", in *HPE*.

Ogus, A. I. (1999), "Law and Spontaneous Order: Hayek's Contribution to Legal Theory", in *Legacy*, Vol.I.

Parsons, Stephen D. (1997), "Hayek and the Limitations of Knowledge: Philosophical Aspects", in *HESP*.

Plant, Raymond (1994), "Hayek on Social Justice: A Critique", in *HCE*.

Pleasants, Nigel (1999), "The Epistemological Argument agrainst Socialism: A Wittgensteinian Critique of Hayek and Giddens", in *Legacy*, Vol.II.

Prychitko, David L. (1999), "Methodological Individualism and the Austrian School: A Note on its Critics", in *Legacy*, Vol.II.

Radnitzky, Gerard, (1999), "An Economic Theory of the Rise of Civilization and Its Policy Implications: Hayek's Account Generalized", in *Legacy*, Vol.I.

Raeder, Linda C. (1999 – a), "The Liberalism/Consevatism of Edmund Burke and F.A.Hayek: A Critical Comparison", in *Legacy*, Vol.I.

Raeder, Linda C. (1999 – b), "Liberalism and the Common Good: A Hayekian Perspective on Communitarianism", in *Legacy*, Vol.I.

Reisman, D. A. (1997), "Comment: The Connectionist as a Conservative", in *HESP*.

Roos, Nikolas H. M. (1994), "Hayek's Kantian Heritage and Natural Law", in *HCE*.

Smith, Barry (1997), "The Connectionist Mind: A Study of Hayekian Psychology", in *HESP*.

Vanberg, Viktor (1991), "Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critical Examination of F.A.Hayek's Theory of Cultural Evolution", in *CA*, Vol.IV.

Vanberg, Viktor (1999), "Hayek's Legacy and the Future of Liberal Thought: Rational Liberalism versus Evolutionary Agnosticism", in *Legacy*, Vol.I.

Vibert, Frank (2000), "European Constitutionalism", in *HR*.

Vosse, Inez Kotterman-van de (1994), "Hayek on the Rule of Law", in *HCE*.

Vries, Robert P.de (1994), "The Place of Hayek's Theory of Mind and Perception in the History of Philosophy and Psychology", in *HCE*.

Watkins, J.W.N. (1991), "Scientism and Society", in *CA*, Vol.II.

Watkins, J.W.N. (1997), "Comment: Parsons on Two Theses of Hayek", in *HESP*.

Weimer, Walter B. (1999), "Hayek's Approach to the Problems of Complex Phenomena: An Introduction to the Theoretical Psychology of *The Sensory Order*", in *Legacy*, Vol.II.

Whitman, Douglas Glen (1999), "Hayek contra Pangloss on Evolutionary Systems", in *Legacy*, Vol.I.

Witt, Ulrich (1994), "The Theory of Societal Evolution: Hayek's Unfinished Legacy", in *HCE*.

Zappia, Carlo (1999), "The Notion of Private Information in a Modern Perspective: A Reappraisal of Hayek's Contribution", in *Legacy*, Vol.III.

三、中文文献

波普尔，K.R.(1998)，《历史主义贫困论》，何平等译，北京：中国社会科学出版社。

波普尔，K.R.(1999)，《开放社会及其敌人》(上、下册)，陆衡等译，北京：中国社会科学出版社。

布坎南，J.M.(1988)，《自由、市场和国家》，吴良健等译，北京：北京经济学院出版社。

德沃金，罗纳德（1998），《认真对待权利》，信春鹰等译，北京：中国大百科全书出版社。

邓正来（1998），《自由与秩序——哈耶克社会理论的研究》，南昌：江西教育出版社。

邓正来（2000），《法律与立法二元观》，上海：上海三联书店。

邓正来（2001），“关于哈耶克理论脉络的若干评注”，载于《哈耶克论文集》，邓正来选编译，北京：首都经济贸易大学出版社。

邓正来（2002），《哈耶克法律哲学的研究》，北京：法律出版社。

邓正来（2003－a），《自由主义社会理论——解读哈耶克〈自由秩序原理〉》，济南：山东人民出版社。

邓正来（2003－b），“哈耶克方法论个人主义的研究：〈个人主义与经济秩序〉代译序”，载于哈耶克，《个人主义与经济秩序》，邓正来译，北京：生活·读书·新知三联书店。

邓正来（2003－c），“‘社会正义’的拟人化谬误及其危害：哈耶克正义理论的研究”，载于《中国社会科学评论》，邓正来、张曙光主编，香港：中国社会科学评论出版社，2003年第二卷第一期。

邓正来（2004），《规则·秩序·无知——关于哈耶克自由主义的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店。

董光璧（1994），《马赫思想研究》，成都：四川教育出版社。

弗兰克纳（1987），《伦理学》，关键译，北京：生活·读书·新知三联书店。

格沃斯，艾伦（1991），《伦理学要义》，戴扬毅等译，北京：中国社会科学出版社。

何怀宏（1994/1998－a），《良心论》，上海：上海三联书店。

何怀宏（1998－b），《底线伦理》，沈阳：辽宁人民出版社。

赫维茨（2000）：“从感觉秩序到自由秩序——论哈耶克理性不及之自由主义”，陈德中译，载于王焱（2000）。

黑格尔（1999），《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社。

康德（1957－a），《纯粹理性批判》，蓝公武译，北京：商务印书馆。

康德（1957－b），《道德形上学探本》，唐钺译，北京：商务印书馆。

康德（1999），《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆。

孔汉思、库舍尔（1997）（主编），《全球伦理：世界宗教议会宣言》，何光沪译，成都：四川人民出版社。

库卡萨斯，（2000），“哈耶克与现代

自由主义"，张守东译，载于王焱(2000)。

李强（1998)，《自由主义》，北京：中国社会科学出版社。

李泽厚（1984)，《批判哲学的批判》，北京：人民出版社。

林毓生（1988/1996)，《中国传统的创造性转化》，北京：生活·读书·新知三联书店。

刘军宁（1998）（主编)，《自由与社群》（"公共论丛"第四辑)，北京：生活·读书·新知三联书店。

罗尔斯，约翰（1988/1997)，《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社。

马赫，E.(1997)，《感觉的分析》，北京：商务印书馆。

麦金太尔，A.(1995)，《德性之后》，龚群、戴扬毅等译，北京：中国社会科学出版社。

米瑟斯，L.von（1995)，《自由与繁荣的国度》，韩光明等译，北京：中国社会科学出版社。

密尔，J.S.(1959/1996)，《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆。

内夫，罗伯特（2001)，"哈耶克对'社会正义'的批判——二十个命题"，载于帕普克（2001)。

诺齐克，罗伯特（1991)，《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社。

帕普克，格尔哈德（2001）（主编)，《知识、自由与秩序》，黄冰源等译，北京：中国社会科学出版社。

桑德尔，M.J.(2001)，《自由主义与正义的局限》，万俊人等译，南京：译林出版社。

石元康（2000)，《当代西方自由主义理论》，上海：上海三联书店。

汪丁丁（1995)，《经济发展与制度创新》，上海：上海人民出版社。

汪丁丁（1996)，"哈耶克'扩展秩序'思想初论（上篇)"，载于《市场社会与公共秩序》（"公共论丛"第二辑)，刘军宁等主编，北京：生活·读书·新知三联书店。

汪丁丁（1997)，"哈耶克'扩展秩序'思想初论（中篇)"，载于《经济民主与经济自由》（"公共论丛"第三辑)，刘军宁等主编，北京：生活·读书·新知三联书店。

汪丁丁（1998)，"扩展秩序与演进道德：哈耶克'扩展秩序'思想初论"（下篇)，载于刘军宁（1998)。

汪丁丁（2003)，"行为、意义与经济学"，载于《经济研究》，2003年第9期。

汪晖（2000)，"'科学主义'与社会理论的几个问题"，载于汪晖，《死火重温》，北京：人民文学出版

社，2000年。

王焱（2000）（主编），《自由主义与当代世界》（“公共论丛”第六辑），北京：生活·读书·新知三联书店。

魏特夫（1989），《东方专制主义》，徐式谷译，北京：中国社会科学出版社。

俞可平（1998），《社群主义》，北京：中国社会科学出版社。

索　引

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明:我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、

繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月